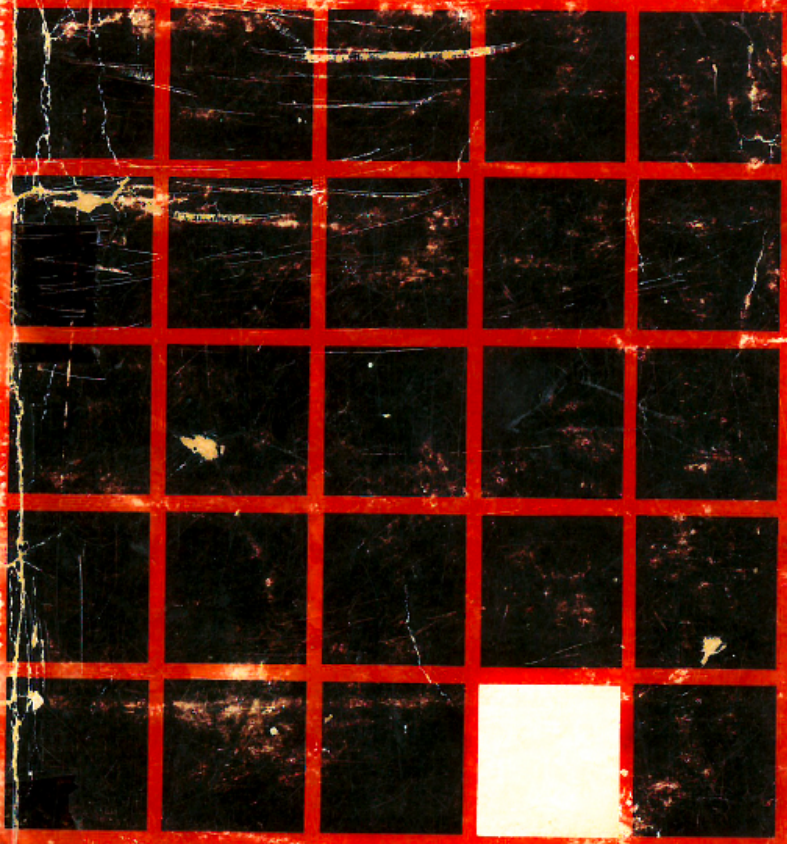
Etienne Gilson

El Amor a la Sabiduría



Senderos

COLECCION SENDEROS

BIBLIOTECA NACIONAL

ETIENNE GILSON

EL AMOR A LA SABIDURIA

ASESORAMIENTO Y SERVICIOS EDUCATIVOS, A. C.
"AYSE"

Edición preparada por Rafael Tomás Caldera.

Copyright 1974 por ASESORAMIENTO Y SERVICIOS EDUCATIVOS, "AYSE" Asociación Civil. Caracas, Apartado Postal 68036.

Todos los derechos reservados para los países de lengua castellana.

NOTA EDITORIAL

"La vida intelectual —nos dirá Etienne Gilson en las páginas que siguen— es *intelectual* porque es conocimiento, pero es *vida* porque es amor". Nacidos de un mismo amor a la sabiduría, los cuatro ensayos que forman este libro —aunque compuestos en momentos y lugares diversos— gozan de una profunda unidad.

En junio del presente año, Etienne Gilson llega a su nonagésimo aniversario. Filósofo e historiador de la filosofía, ha investigado ampliamente el mundo de la filosofía medieval y moderna; por otra parte, con fino sentido del humor y penetrante inteligencia, ha aportado la luz de la filosofía perenne a la comprensión de los grandes problemas de nuestra situación intelectual. De su indeclinable voluntad de saber da elocuente testimonio la bibliografía que se recoge al final de este volumen. Por ello su vida y su pensamiento son una lección que debemos escuchar con espíritu abierto: quizás sintamos entonces que se enciende en nosotros el mismo amor a la sabiduría que anima a este gran hombre.

Por feliz coincidencia, Gilson celebra sus noventa años en la ocasión del séptimo centenario de su maestro, Tomás de Aquino. Sea este libro home-

naje a maestro y discípulo, e invitación a frecuentar sus escritos. En el crepúsculo de una civilización, nuestro tiempo está hambriento de sabiduría.

Asesoramiento y Servicios Educativos,
Asociación Civil

ETICA DE LOS ESTUDIOS SUPERIORES

Miembros de la Escuela de Post-Grado
en Artes y Ciencias:

Desde el momento mismo en que supe que iba a dirigiros la palabra hoy, comencé a buscar un tema que resultase de algún interés para todos y cada uno de vosotros. Estamos aquí reunidos —estudiantes y profesores— representantes de los más diversos ramos del saber —a decir verdad, tan diversos, que en momentos de crisis a veces nos preguntamos cuál pueda ser la función de ciertas disciplinas extraordinarias incluidas en los catálogos de nuestras universidades: la ciencia de descifrar jeroglíficos, por ejemplo, o la enseñanza de metafísica medieval. Al mismo tiempo, y poniendo a un lado toda otra consideración, nos inclinamos a pensar que debajo de esta extrema diversidad de intereses hay cierto denominador común, un objetivo y propósito común a toda disciplina representada en una universidad, a saber, la erudición. Tomad ramas de estudio tan diversas como queráis —ciencias, historia, letras o artes plásticas—, en tanto se las considera como objeto de estudios superiores, todas ellas deben tender hacia un cierto ideal que se expresa con la palabra "erudición". Esto es tan evidente, que las universidades merecen en mayor o menor medida el nombre de tales, en tanto su nivel de erudición es más o menos elevado. Los problemas comienzan,

sin embargo, cuando tratamos de ir más allá de este punto y obtener una definición de qué sea la erudición.

Estoy consciente del hecho de que las definiciones no siempre son necesarias, y quizás ni siquiera posibles. Pero desde los viejos tiempos de Sócrates todos sabemos que, incluso cuando no son necesarias, siempre son útiles. Y pudiera añadirse que, incluso cuando no es posible formular una definición, es, sin embargo, provechoso intentar hacerlo. Especialmente aquí, puesto que no es extraña a los profesores la experiencia de encontrar (sobre todo entre sus mejores alumnos) jóvenes que viven en la triste desesperanza de que nunca alcanzarán el maravilloso ideal que, a su juicio, algunos de sus profesores encarnan. No logran darse cuenta de que un esfuerzo lento y paciente puede conducir y conducirá una mente que conoce poco a saber mucho, y así, en su desesperación por conseguir inmediatamente lo que quieren, terminan por abandonar la tarea por completo. Ahora bien, éste es precisamente el error que quiero remover de vuestras cabezas; a saber, la falsa suposición de que la erudición es algo raro en sí mismo, reservado para unos pocos selectos, que tales personas alcanzan sólo en su vejez y, por tanto, algo que no nos atañe a la mayoría de nosotros.

Tal error tiene su origen primario en la popular idea falsa de que un erudito es un hombre que lo sabe todo. Mientras más ignorantes son las gentes, más se inclinan a creer que hay hombres en posesión del conocimiento universal. Por supuesto, basta entrar a la biblioteca *Widener* [1] y mirar al catálogo, para curarse radicalmente de esa enfermedad. Por tanto, no considero necesario ocuparme por más tiempo de este punto de vista.

---

1. Biblioteca principal de la Universidad de Harvard (N. del T.).

Me gustaría insistir, sin embargo, en una forma más refinada del mismo error, que es bastante común entre los estudiantes. Cuando estaba en el sur de Francia hace unas semanas, pensando ya en lo que habría de deciros, me llamó de repente la atención el siguiente aviso a la puerta de una tienda: "Para cualquier cosa relacionada con automóviles, pregúntenos. Nosotros lo sabemos". Comencé a pensar, entonces, que algunos jóvenes tienen una concepción del erudito que lo hace parecerse mucho a aquel tendero. Realmente yo no puedo hablar en nombre de otras ramas de estudio, pero estoy al menos obligado a decir que si la erudición es algo parecido a eso, no hay erudición posible en mi propia línea de trabajo. Si se me invitara a clavar en mi puerta un aviso que dijera: "Para cualquier cosa relacionada con la Filosofía Medieval, pregúnteme. Yo lo sé", me sentiría obligado a rechazar tan halagüeña invitación. Lo único que me aventuraría a añadir es este breve consejo: dondequiera que usted se encuentre un aviso similar, no entre a la tienda, o lo lamentará.

Así como un erudito no es un hombre que sepa todo en general, así tampoco es un hombre que lo sepa todo en su propia línea de trabajo. Es un hombre que conoce prácticamente todo lo que, al presente, puede conocerse en su campo, que se da cuenta de su propia ignorancia y que trabaja muy duro para disminuirla. La erudición, por tanto, no consiste primariamente en la cantidad de conocimientos que un hombre posee, sino en el modo como los posee; y como quiero dejaros con esta idea, os diré de inmediato que un verdadero erudito es esencialmente un hombre cuya vida intelectual es parte de su vida moral; en otras palabras, un erudito es un hombre que ha decidido, de una vez por todas, aplicar las exigencias de su conciencia moral a su vida intelectual. Si vosotros lo hacéis inmediatamente, si aceptáis este compromiso y sois fieles a él, habréis comenzado ya

a ser eruditos verdaderos. Si lo hacéis más exhaustivamente que vuestro maestro, habréis comenzado a ser un erudito mejor que él, y estaréis en el único camino que conduce a una amplia y profunda erudición.

La primera virtud que os impondréis a vosotros mismos al dar tal paso será la honradez intelectual. Sabemos perfectamente lo que es la honradez moral, y por nada del mundo nos permitiríamos pecar contra ella; la honradez intelectual es una virtud mucho menos conocida y los estudios superiores os enseñarán precisamente en qué consiste. Honradez moral es, en el fondo, un respeto escrupuloso de las reglas de la justicia; honradez intelectual es un respeto escrupuloso de la verdad. A primera vista esta afirmación puede parecer un simple paralelismo verbal y abstracto, pero tratad seriamente de seguirla hasta sus últimas consecuencias y os daréis cuenta de lo que significa. Tomemos un ejemplo.

Qué forma deba asumir la enseñanza superior y cómo deba darse a los estudiantes, es una materia frecuente y ampliamente debatida; quiero decir, si la enseñanza superior debe impartirse con todas sus dificultades técnicas, expresada en un lenguaje a veces oscuro, y rodeada con todos los datos y razones que pueden justificar sus afirmaciones; o, por el contrario, si es libre para expresarse de una forma más popular, comunicando sólo sus resultados más universales y más fáciles de entender. Ahora bien, no cabe ninguna duda de que los profesores tienen que enseñar resultados; pero en la medida en que uno asciende en la escala de la enseñanza universitaria, más se convence de que, si bien estamos aquí para enseñar y aprender resultados, estamos aquí con mayor razón para enseñar y aprender cómo lograrlos. Un lugar donde unas personas se reunieran todos los días durante un cierto número de meses con la simple intención de absorber conocimientos no sería ni

una verdadera universidad ni un lugar de enseñanza superior. Antes de absorber conocimientos, uno tiene que producirlos; y a aquellos que alcanzan tal punto no les queda ninguna duda acerca de cómo deban ser nuestros estudios. Todo el pesado y pedante despliegue de erudición que tanto nos desagrada en muchos libros recibe entonces su propia justificación.

Hay, por supuesto, erudición inútil —y, por tanto, ridícula—. Y existe también —y más a menudo de lo que suele sospecharse—, la falsa erudición, que el verdadero erudito detecta rápidamente, y que es en relación a la verdadera erudición lo que la hipocresía es en relación a la virtud verdadera. Pero, tomad un libro realmente honrado, una conferencia realmente honrada, una tesis doctoral realmente honrada, y notaréis que todo el despliegue de citas, referencias, datos, documentos y observaciones están allí sólo porque es moralmente imposible omitirlos. El verdadero erudito que os da una guía bibliográfica, os dará ciertamente una lista de todos los libros que ha leído sobre el tema, y sólo de tales títulos. No es él un hombre que cite un libro que nunca ha usado, o que use un libro que nunca cita. No hará este tipo de cosas, porque piensa que su lector tiene derecho a saber de dónde ha derivado su información, y dónde se ha de buscar más información al respecto. El erudito verdadero nunca dice que alguien escribió tal y tal frase sin decir al mismo tiempo dónde la escribió ese autor, no porque cause buena impresión citar y dar referencias, sino porque nosotros tenemos derecho a verificar la cita y ver si, en el contexto original, la frase tiene el mismo sentido que parece tener separada de él. Si vosotros sois eruditos verdaderos y copiáis una frase para citármela, no lo haréis de memoria, corriendo el riesgo de cambiar una o dos palabras, porque cambiando las palabras podéis cambiar su significado, atribuir a un hombre lo que nunca dijo,

e imponerme a mi la falsa convicción de que ese hombre dijo tal cosa. No hay detalles que puedan dejarse de lado en el plano de la honradez intelectual, así como no los hay en el de la honradez moral.

Hay, por supuesto, posibles objeciones a lo que acabo de decir, algunas de ellas profundamente arraigadas en prejuicios muy antiguos. Es difícil no pensar en el erudito como una persona de mayor edad, que ha tenido suficiente tiempo para acumular la cantidad de conocimientos que marca la diferencia entre un hombre meramente cultivado y un erudito. No se me pasa por alto la diferencia entre el joven que apenas comienza el curso de sus estudios y el hombre ya enriquecido con los frutos de su largo esfuerzo. Mi única tesis es que la cantidad puede ser considerada como secundaria. Porque, denme calidad, y la cantidad seguirá necesariamente, exactamente en la misma forma en que uno adquiere o refuerza un hábito moral cada vez que actúa correctamente. Poco a poco, a través de la repetición del mismo esfuerzo, uno adquiere un cúmulo de conocimientos que puede ser considerado como el necesario resultado de la perseverancia en la honradez intelectual. Aplicad, simplemente, a la educación superior, las observaciones prácticas de Bain en relación con la adquisición de hábitos morales, a saber: "Comenzad con tanta fuerza y decisión como os sea posible". "Nunca admitáis una excepción hasta que el nuevo hábito esté seguramente arraigado en vuestras vidas". Con estas dos máximas, si vosotros permanecéis perseverantemente adheridos a ellas durante vuestros años en la universidad, estáis destinados a adquirir el hábito de aprender lo importante y de la forma correcta. Recuerdo haber leído, en una traducción francesa del *Curso Breve* de psicología de William James, un párrafo que ha estado siempre desde entonces ante mi mente, y que está ahí todavía como una promesa feliz: "No permitáis

que ningún joven esté ansioso acerca del resultado final de su educación. Cualquiera que sea la línea de su especialidad, si se mantiene fielmente ocupado cada hora del día laborable, puede dejar, sin riesgo alguno, que el resultado aparezca por sí mismo. Puede contar con perfecta certeza, que se despertará una bonita mañana para encontrarse a sí mismo como uno de los hombres competentes de su generación, en cualquier campo que pueda haber escogido". Yo era un joven estudiante cuando leí ese párrafo, y nunca he dejado de recordarlo cada vez que el desaliento ha surgido en mi horizonte como una oscura amenaza. Que sea para vosotros lo que ha sido para mí, especialmente porque, trayendo a Harvard lo que Harvard me dio hace mucho tiempo, no estoy sino retornando a sus estudiantes lo que les pertenece.

Casi he terminado, pero lo que es más difícil de decir aún no ha sido dicho. Como en las operaciones quirúrgicas dolorosas, trataré de ser muy breve y de finalizar tan rápidamente como sea posible. Hay una receta segura para captar la atención y ganar el corazón de los jóvenes modernos; a saber, invitarlos a la demolición de los viejos códigos y de los ídolos antiguos. Si uno les dice que son espíritus completamente libres ante un mundo totalmente nuevo, y añade —si se quiere— que tienen el derecho —peor, el deber— de pisotear todas las viejas pautas de conducta y del saber, y de echar las bases de nuevas pautas, es muy probable que uno gane su aprobación. Desafortunadamente, si productos adulterados pueden ser a veces un éxito en las ventas, como regla general los compradores lamentan tarde o temprano el haberlos adquirido. Lo que os predicaré, por el contrario, es una virtud muy olvidada, despreciada e impopular: la humildad. Vistámosla de ropajes más modernos y llamémosla "sumisión a la verdad" o, si se prefieren términos técnicos, "objetividad". Os la recomiendo al precio de desagradaros hoy,

pero con la esperanza de ganar vuestra aprobación en el futuro.

Es verdad que existió una vez la superstición de que todo lo viejo era verdad; pero ahora sufrimos la contraria y no menos peligrosa superstición de que todo lo viejo es falso y todo lo nuevo es verdad. De hecho, el tiempo no tiene nada que ver con la verdad. Una verdad nueva puede y debe reemplazar viejos errores, pero no puede reemplazar viejas verdades. Si bien vosotros tenéis el derecho de decir que nada es verdad hasta que haya llegado a serlo para vosotros, eso no quiere decir que sea verdad porque se haya convertido en vuestra propia verdad; al contrario, tuvo que convertirse en vuestra propia verdad porque era, es o será verdad para toda mente humana normal capaz de captarla. Fue una gran tontería que algunos medievales creyeran que todo lo que Aristóteles había dicho era verdad, simplemente porque lo había dicho él. Pero, ¿no sería igualmente o quizás más tonto aún creer que todo lo que Aristóteles dijo es falso, porque lo dijo cuatro siglos antes de Cristo? Cuando leo en su *Etica* que la justicia es el principio supremo y directivo de la vida social, o que el conocimiento científico es la forma más elevada de actividad humana, ¿tengo que decir —para ser original— que la injusticia es el tipo ideal de la vida social, y que manejar automóviles es la forma más perfecta de actividad humana? Conservemos, por el contrario, nuestras mentes abiertas a toda verdad, sea vieja o nueva. Sometámonos alegremente a ella, cualquiera que sea la época o la dirección de donde venga. Estad siempre prestos a ceder ante la verdad, resueltos a adheriros a ella, y ella os ahorrará la pesadumbre de ceder ante cualquiera otra persona o cosa. La verdad os hará libres; la sumisión a la verdad os hará grandes.

Imaginemos ahora una universidad donde cada estudiante condujera sus propios estudios de acuer-

do a las reglas de la más estricta honradez moral, conservase su mente abierta a las viejas verdades y se capacitase para el descubrimiento de nuevas verdades. Uno no consideraría tal lugar como un mero jardín de infancia de futuros eruditos, sino como siendo ya un lugar de encuentro de jóvenes eruditos, que necesariamente darán crédito a su propia universidad y a su país.

HISTORIA DE LA FILOSOFIA Y EDUCACION FILOSOFICA

La filosofía, según el significado mismo de su nombre, es amor a la sabiduría. Filosofar, por tanto, es buscar la sabiduría a través de un esfuerzo estable de reflexión, que en sí mismo implica requisitos éticos definidos; porque nadie puede, al mismo tiempo, filosofar y llevar un modo de vida incompatible con el pensar filosófico. Pero, incluso suponiendo que se cumplan tales condiciones morales, permanece el hecho de que, por su propia naturaleza, la vida de un filósofo es un esfuerzo constante por adquirir la sabiduría.

Pero, ¿qué es la sabiduría? Según su definición clásica, es el conocimiento de los primeros principios y de las primeras causas. Por supuesto, también incluye el conocimiento de muchas otras cosas; pero, en la medida en que utiliza su sabiduría, un sabio conoce todo lo demás como incluido en los primeros principios y las primeras causas, o al menos en relación con ellos. Todos tenemos alguna experiencia de lo que esto quiere decir. Hay cosas que conocemos porque las recordamos, y hay otras que conocemos, no porque nos acordemos de ellas, sino porque conocemos algunas otras por las cuales podemos encontrarlas siempre que las necesitemos, sin recargar nuestra memoria con detalles innecesarios. Cada vez que nuestra inteligencia logra en esa forma reemplazar el conocimiento mismo por algunos de sus principios y de sus causas, está en el camino hacia la sabiduría. De hecho, ya

ha encontrado la sabiduría, al menos parcialmente, en espera del día en que, totalmente consciente de lo que los principios absolutamente primeros y las primeras causas son verdaderamente, comience a verlo todo a su luz.

Si esto es verdad, la filosofía es menos un saber que una vida dedicada a la búsqueda de un determinado tipo de saber, la sabiduría. Es una ocupación peculiar y que dura toda la vida. Por esto hay tan pocos filósofos, entendiendo por filósofos hombres cuya vida entera está total y finalmente dedicada a la tarea de alcanzar la sabiduría. Es cierto que a la mayoría de los hombres les encanta decir, de vez en cuando, que ellos también son filósofos. Y lo son, a su modo, en la medida en que, a través de una larga experiencia de las cosas y de los hombres, más una cierta dosis de reflexión, han llegado a algunas conclusiones generales que llaman su filosofía. Sin embargo, no son filósofos, precisamente porque su así llamada filosofía ha surgido espontáneamente de sus vidas, mientras que la vida de un filósofo está completamente dedicada a la conquista de la sabiduría. Si se es filósofo, no se puede hacer nada más que filosofar; o, si se hace algo más, se hará en vistas a asegurar la libertad que se necesita para filosofar. Espero no asombraros si digo, para aclarar mejor lo que quiero expresar, que incluso los profesores de filosofía no son filósofos. Puede ser que algunos lo sean, pero no todos, no siempre. Porque enseñar filosofía y filosofar están ciertamente lejos de ser una y la misma cosa.

Si es un pensar en voz alta, la enseñanza de la filosofía puede ayudar a la reflexión filosófica; pero no ayudará si se emplea la propia carrera de profesor en repetir de memoria las mismas fórmulas filosóficas, y ello a veces por veinte años o más. Para un verdadero gran filósofo, la enseñanza es una molestia o, por lo menos, un mal menor. Un puesto de profesor es, entre todas las ocupaciones,

aquella que le permite ganarse la vida con el menor daño posible para una auténtica vida filosófica. Mientras enseña quizás no esté filosofando, pero por lo menos está hablando de filosofía. Esta distracción lo aleja lo menos posible de la filosofía. Esto es lo que Tomás de Aquino llama *contemplata aliis tradere*. Pero, en fin de cuentas, enseñar es actuar, mientras que filosofar es contemplar, y aunque en este caso la vida activa del hombre no es sino el rebosar de su vida contemplativa, estas dos vidas no son lo mismo. Incluso sus objetos próximos son diferentes. Una cosa es, por ejemplo, especular sobre las relaciones entre el ser y el devenir, y otra muy diferente es preparar veinte alumnos para el examen final del curso. Cuando Bergson enseñaba filosofía en el primer curso de la universidad, al mismo tiempo estaba escribiendo su celebrado *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*. Pero, si hubiera intentado enseñarles a sus alumnos lo que entonces le interesaba personalmente, todos habrían fracasado en los exámenes y, aunque fuera un gran filósofo, probablemente habría perdido el empleo. De hecho, los que hemos visto los apuntes tomados en sus clases sabemos que su curso era prácticamente igual al de cualquier otro profesor de filosofía. Contenía información sólida y bien ordenada sobre psicología, metodología, metafísica y ética, de acuerdo con los requisitos y el orden del programa oficial francés. Tal como se presentaba, el curso de Bergson era en realidad una introducción a la filosofía muy buena; pero había muchos otros profesores que, en esa misma época, estaban haciendo exactamente lo mismo. Hubiera sido traicionarlo publicar esos apuntes con su propio nombre, puesto que, como filósofo, él tenía muy poco que ver con ellos. Conocí una vez un capitán del ejército francés que había sido alumno de Bergson en esos primeros cursos. Naturalmente, le pregunté qué clase de profesor era Bergson. "Un profesor maravilloso", me respondió. Entonces, después de una breve pau-

sa, el capitán añadió con una sonrisa: "Pero, por supuesto, nosotros no sabíamos que él era Bergson". Es por ello por lo que, incluso si resulta que vuestro profesor de filosofía es también un filósofo, vosotros no lo conoceréis ni lo encontraréis como tal en vuestra sala de clases. Porque es un filósofo, no cuando os habla, sino en aquellas horas de soledad en las que se habla a sí mismo en el silencio de su propia meditación.

Esto plantea un intrigante problema a aquellos que quieran estudiar filosofía y quizás más aún a aquellos cuyo trabajo es enseñarla. Si la filosofía es una ocupación que requiere toda una vida, ¿cómo podrá ser aprendida o enseñada en tres, cuatro o cinco años? No deberíamos incluso preguntarnos: ¿acaso puede ser enseñada o aprendida? De acuerdo con lo que dijimos hace unos momentos, la búsqueda de la sabiduría es un asunto personal. Si la sabiduría debe ser nuestra sabiduría propia, entonces su búsqueda debe ser nuestra propia búsqueda. Que nuestro profesor sepa la verdad y nos la diga no quiere decir que nosotros también la sepamos; y, a pesar del tiempo que pueda tomarnos caer en la cuenta del sentido de sus palabras, cuando llegamos a entenderlas, conocemos la verdad al igual que él y esa verdad es nuestra, como su verdad es suya. Puede ser la misma verdad, pero todo el que la conoce la conoce con su propio intelecto, así que, en fin de cuentas, él es su propio profesor.

Tal es —en mi opinión— el sentido del *De Magistro* de San Agustín, una obra cuya conclusión es que nadie le enseña nada a nadie. Sin embargo, en todas partes del mundo, alumnos y estudiantes saben por experiencia que eso es demasiado hermoso para ser cierto. Si fuera cierto, todos los profesores perderían inmediatamente sus empleos. Pero no sucede así o, en todo caso, cuando alguno pierde el empleo, otro profesor lo sustituye en seguida; de tal manera que, en conjunto, todo ocurre

como si, de hecho, los profesores estuvieran haciendo algo. Lo que hacen, lo podemos aprender de Tomás de Aquino quien, completando felizmente lo que San Agustín había dicho sobre el punto, observa que los profesores, aunque no pueden pensar por nosotros, pueden sin embargo hacernos pensar por nosotros mismos o, por lo menos, ayudarnos a hacerlo. A través de palabras cuidadosamente escogidas, palabras que son los signos de sus propios conceptos y de sus propios juicios, un profesor competente puede hacer que conceptos y juicios similares surjan en las mentes de sus alumnos. Lo que aprenden los alumnos de sus profesores no es necesariamente lo que tales profesores piensan; es más bien lo que ellos entienden de lo dicho por los profesores. En esto San Agustín tenía razón: nadie puede conocer nada sino con su propia inteligencia. Sin embargo, los malentendidos que puedan darse pueden ser evitados, corregidos y finalmente eliminados. Cuando un profesor ha logrado al fin clarificar su propio pensamiento ante uno o varios de sus propios alumnos, no ha reemplazado las inteligencias de sus alumnos con la suya, pero ciertamente le ha enseñado algo a alguien.

¿Cómo, entonces, enseñará filosofía un profesor? No nos preguntamos por los detalles técnicos de la pedagogía filosófica. Obviamente, hay tantos métodos buenos de enseñar filosofía como buenos profesores de filosofía, y por más diferentes que sean sus métodos, si los profesores son buenos, los métodos serán todos buenos. Nuestra pregunta se dirige a un problema mucho más amplio: ¿cuál es el mejor acceso a la filosofía? Aquí nuevamente puede decirse que hay varios accesos buenos, y que lo que es bueno para algunos estudiantes no es tan bueno para otros. Pero, en fin de cuentas, e incluso si un profesor ensayara sucesivamente distintos accesos a la filosofía, de todos modos no puede sino emplear uno cada vez; y la única jus-

tificación que puede tener para emplear cualquiera de ellos es que sea —o, por lo menos, pueda ser— el mejor modo de acceder a la filosofía. Por tanto, nuestra pregunta sigue en pie: ¿cuál será el mejor acceso a la filosofía, y por qué razones lo consideraremos mejor que cualquier otro?

Uno de los amigos de Descartes le preguntó una vez cómo debía —en su opinión— enseñársele filosofía a su hijo. A esta pregunta el filósofo dio una respuesta sorprendente. No dijo: que lea mis libros; respondió: que tu hijo estudie filosofía tal como se enseña en los colegios de jesuitas, es decir, siguiendo el curso de filosofía del principio al fin. Ahora bien, todos conocemos lo que son tales cursos. *Cursus philosophiae, Compendium philosophiae,* cualquiera que sea su nombre, se supone que tales libros nos dan una visión general de los problemas filosóficos y de sus soluciones posibles. Cuando están escritos desde el punto de vista de Tomás de Aquino, se convierten en un *Cursus philosophiae Thomisticae,* un *Compendium philosophiae ad mentem Thomae Aquinatis,* o algo por el estilo. En todo caso, obras de este tipo intentan ser "Introducciones a la filosofía" o, si son más agudas y más ambiciosas, serán "Iniciaciones a la vida filosófica". El asombroso éxito de este tipo de lectura filosófica sería incomprensible si no respondiera a una necesidad real, como de hecho lo hace. Cuando una persona nos pide que le describamos un país, la mejor respuesta que podemos darle es enseñarle un mapa. No es la mejor respuesta como respuesta definitiva, pero sí es la mejor como primera respuesta; y en lo que se refiere a las introducciones a la filosofía, su mayor mérito es el de ser tanto mapas como guías a lo que todavía es, para los principiantes, el desconocido país de la filosofía.

Sería una mera tontería actuar de otra manera. En primer lugar, no todos los que estudian filosofía llegarán a ser filósofos. ¿Necesitan acaso otra cosa

que estar informados —aunque sea superficialmente— sobre su naturaleza y sus principales problemas, junto con su solución correcta? Pero, incluso aquellos principiantes a los que tal introducción les abrirá el camino hacia la verdadera vida filosófica, se sentirán más tarde agradecidos de haber comenzado de la misma manera. No debe pedírsele a ningún principiante que comience a partir de cero, como si la filosofía no hubiera comenzado a existir hace veinticuatro siglos, y como si no se hubiera dicho o escrito nada sobre ella. Es cierto que nuestro problema se simplifica aparentemente si lo que queremos hacer es enseñar filosofía *ad mentem Thomae Aquinatis;* pero, en realidad, no ocurre así. Ninguna obra de Tomás de Aquino fue escrita para principiantes en filosofía, y cuando escribió sus tratados o comentarios filosóficos, ya estaba muy lejos de ser un principiante que escribía para principiantes. Tanto es así que, desde el siglo trece hasta nuestros días, se han escrito innumerables comentarios sobre Santo Tomás, pensados como introducciones a la lectura personal de sus obras. Tales razones —o, al menos, razones parecidas— son probablemente las que movieron a Descartes, el enemigo jurado de la filosofía escolástica, a recomendar un curso completo de filosofía escolástica como la mejor introducción al conocimiento filosófico. Era un buen consejo, consejo que incluso hoy día sería muy sabio dar.

Supongamos ahora que ese consejo ha sido sabiamente dado y sabiamente recibido. ¿Adónde nos conduce? Después de recibir esta primera introducción a la filosofía, algunos de los principiantes —la mayoría— la abandonarán; unos pocos desearán continuar, y son éstos los que deberían interesarnos por el momento. Si nos preguntaran qué deben hacer, ¿qué les responderíamos?

Una primera respuesta podría ser sugerirles otra introducción a la filosofía. Porque las introducciones abundan, y no hay dos iguales. Mejor aún,

después de una introducción verdaderamente elemental, podríamos sugerir una serie de introducciones progresivamente más difíciles, hasta que le llegue el momento al estudiante —ahora ya no un principiante— de aplicarse a aquellos libros especializados que tratan los problemas concretos que le interesan. Estoy lejos de querer criticar ese método pedagógico. Lo único que me interesa es saber qué noción de la filosofía implica un método así. Y la única respuesta que logro imaginarme es que, para todos aquellos que sostienen que ese modo de aprender filosofía es totalmente satisfactorio y prácticamente autosuficiente, la filosofía aparece probablemente como una ciencia esencialmente similar a las otras ciencias y, por tanto, susceptible de ser enseñada exactamente de la misma manera. ¿No es acaso una ciencia un cuerpo de nociones referidas al mismo objeto, racionalmente demostrables, y por tanto comunicables por medio de la enseñanza? Así son, por ejemplo, las matemáticas, la física, la química y la biología. Y no se ve por qué razón, si la filosofía es una ciencia, no debería ser enseñada y aprendida como las otras ciencias, esto es, introduciendo a los principiantes a sus problemas, sus métodos y sus resultados actuales.

Para responder mejor a esa pregunta, planteémonos otra. ¿En qué sentido es ese método pedagógico la manera adecuada de enseñar las ciencias? La respuesta inmediata es: en la medida en la que una ciencia está constituida por resultados adquiridos. Se puede aprender física en clases o en los libros de texto; sin embargo, incluso después de haber comprobado personalmente lo que se ha aprendido, mediante apropiados experimentos de laboratorio, ¿para qué se está preparado? Quizás para ser un ingeniero eficaz, o un buen profesor de física; pero *no* para ser un físico. Un hombre instruido, conocedor de las ciencias, *sí;* pero un científico, *no.* Los profesores de historia pueden

saber mucha historia, ser todos grandes eruditos; sin embargo, muy pocos de ellos son historiadores. De la misma manera, nosotros podemos llegar a saber mucho de la física o de la filosofía de nuestro tiempo sin ser necesariamente ni físicos ni filósofos. Y así como ocurre con las introducciones a las otras ciencias, así ocurre con la filosofía: donde comienza la filosofía deberían terminar las introducciones a la filosofía. Lo que comienza entonces —si comienza alguna vez— es una experiencia realmente nueva, algo tan radicalmente diferente de lo que se hizo hasta ese momento, como la diferencia que existe entre ser un gran profesor de literatura inglesa y ser Shakespeare. Lo que está planteado no es simplemente aprender filosofía, sino llegar a ser un filósofo. Ello no implica renunciar a la filosofía como ciencia; implica más bien el intento de poseer la filosofía de una manera diferente y más excelsa, como incluida en la sabiduría misma, respecto de la cual se encuentra en la misma relación que la de un cuerpo a su alma. Entonces comienza también verdaderamente la vida filosófica, comienzo que no consiste en añadir algo al saber adquirido, sino que más bien se asemeja al enamoramiento, o a la respuesta a la llamada de una vocación, o a la experiencia transformadora de una conversión.

No estoy describiendo aquí la autorrevelación de algún genio poderoso, ni el nacimiento de un gran filósofo, cuyos escritos serán considerados después como una cumbre en el campo de la filosofía. No se puede ser creador en filosofía a menos que se sea un verdadero filósofo; pero se puede vivir y morir siendo un verdadero filósofo sin haber creado nada en filosofía. Sin genio creador, un gran filósofo será siempre por lo menos un filósofo. Pero la diferencia que estoy tratando de describir se halla menos en una cualidad excepcional de la mente que en el deseo de alcanzar una posesión activa y personal de la verdad filosófica. En la mente

de un hombre que ya ha nacido a la vida filosófica, las ideas no se siguen simplemente unas a otras —aunque sea en una secuencia lógica—, como ocurre cuando las leemos por vez primera en un libro; no están simplemente asociadas en un proceso de razonamiento y según las exigencias de la demostración; no se colocan meramente en su sitio como las piezas de un rompecabezas rigurosamente diseñado; más bien diríamos que se funden en un todo orgánico, animadas interiormente por una única vida y capaces de asimilar o rechazar espontáneamente —según las leyes de su propio desarrollo interno— el alimento espiritual que se les presenta.

Esté destinado a la grandeza o a permanecer ignorado en el montón, el filósofo que ha nacido tiene todavía que crecer. Todavía necesita que se le enseñe, no filosofía, sino a filosofar. Y, ¿quién podrá ayudarlo en su necesidad sino otro filósofo, que será para él un maestro y un compañero durante toda su vida? Por lo tanto, el más urgente de todos los problemas es encontrar a ese hombre, lo que está lejos de ser cosa fácil; porque para ser un maestro, un filósofo tiene que ser un gran filósofo, y los grandes filósofos son escasos. Países muy grandes como Rusia nunca han visto uno; y, desde el descubrimiento de América, ¿cuántos han nacido entre Alaska y la Patagonia? No todo Platón puede esperar encontrar su Sócrates, ni todo Aristóteles su Platón. Durante todo el siglo XVIII francés —el así llamado "siglo de los filósofos"—, no hubo ni un solo gran filósofo.

Pero el problema no termina ahí. ¿No se requiere una cierta afinidad espiritual entre maestro y discípulo? Si para aprender a caminar tenemos que seguir a alguien —al menos por un tiempo—, sería inútil para nosotros encontrar un guía que pueda enseñarnos cómo hacerlo, a menos que ambos estemos dispuestos a andar por el mismo camino. Para algunas personas es difícil encontrar un di-

rector espiritual, y sin embargo nunca es imposible lograrlo. Encontrar entre nuestros contemporáneos un director espiritual filosófico es infinitamente más difícil; tanto así que, por más ansiosamente que un hombre busque, hay muchos lugares y muchas épocas en los que tal descubrimiento le será absolutamente imposible.

Sin embargo —pensándolo mejor—, los consejeros son muchos y están siempre a mano, si no en el presente, por lo menos en el pasado; y puesto que se trata de filosofía, ¿qué diferencia puede haber entre el pasado y el presente? Por su propia naturaleza, la metafísica y la ética tratan de problemas que escapan totalmente al tiempo. Hace veinticuatro siglos ya se dijo que el ser es y que el no ser no es; que lo que padece devenir y cambio no merece ser auténticamente llamado ser; que los dos fundamentos de la sociedad son la justicia y la amistad, porque sin justicia la amistad está ciega, como sin amistad la justicia es estéril. De esas tres proposiciones, ¿hay alguna que haya dejado de ser verdadera, siquiera por un momento, durante los últimos veinticuatro siglos? Por eso, si nuestros contemporáneos nos fallan, busquemos en el pasado el maestro que necesitamos. Quizás esté allí, aguardando pacientemente que le contemos nuestras dificultades y le planteemos nuestros problemas. ¿Por qué vacilaríamos? Ninguna relación inteligible entre dos términos pertenece para siempre al pasado; cada vez que se la comprende, está en el presente.

En este momento entra en escena, como parte integrante de la educación filosófica, la historia de la filosofía; por supuesto, si los profesores de filosofía la dejan entrar. Muchos no lo permiten, y no sin cierta apariencia de justificación. He oído decir a algunos que la meta de una verdadera educación filosófica no es saber lo que otros pensaron en el pasado, sino lo que se debe pensar ahora. Y hay otros que dirán que la historia de la filosofía

no es sino la fosa común de las filosofías muertas, y que los filósofos vivientes deberían dejar a los muertos enterrar a sus muertos. Pero hay todavía una objeción más grave. Hace ya muchos siglos que Cicerón dijo que no había nada tan estúpido o tan vano que no hubiera sido dicho por algún filósofo. A Descartes —que odiaba la historia en todas sus formas— le gustaba mucho citar esa frase; de donde muchos profesores de filosofía concluyen que la enseñanza de la historia de la filosofía equivale ni más ni menos que a la enseñanza de una colección completa de todos los errores posibles. Ahora bien, enseñar filosofía es —o, al menos, debería ser— algo muy diferente: debería ser nada menos que la enseñanza de la verdad filosófica. Quizás podría ser útil citar posiciones erróneas para refutarlas, pero, ¿para qué invitar a una mente joven e inexperta a perderse en semejante bosque de errores? Si sabemos que Espinoza y Hegel estaban equivocados, ¿por qué habríamos de permitir que el joven estudiante lea a Espinoza y a Hegel? También podríamos envenenarlo. Sea como sea, por lo menos una cosa es cierta: que la historia de la filosofía no puede sino alimentar el escepticismo filosófico. Lanzada sin vela ni timón en un mar de opiniones en conflicto, una mente bien hecha no puede hacer sino una sola cosa, que es renunciar a la filosofía como a un mal empleo.

No es mi intención descartar estas objeciones por débiles o irrelevantes. Son objeciones graves y pertinentes, pero pertinentes en relación a la posición de quienes las aducen, no a la nuestra. La fuerza de todas ellas deriva de una misma noción de la filosofía, de la filosofía concebida como una ciencia hecha, cuyos resultados hay que enseñar. Ahora bien, como ya se dijo, esa ciencia existe, y puesto que debe ser tanto aprendida como enseñada, la única manera de hacerlo es la que conviene a toda ciencia, a saber, la manera dogmática. Si alguien

no piensa que sabe lo que es y lo que no es verdad en filosofía, no es lo suyo enseñarla. De hecho muchos lo hacen, pero no deberían hacerlo; y supongo que todos estaremos de acuerdo en que al igual que enseñar física es enseñar la verdadera física, así también enseñar filosofía es enseñar la filosofía verdadera. Sería una estupidez introducir inteligencias jóvenes a la filosofía a través de una lectura indiscriminada de textos que no son capaces de comprender, o —si acaso los comprenden— contra los cuales están indefensos, como todos solemos estarlo en esas discusiones en las cuales, ignorando totalmente el tema, tenemos la desagradable sensación de que el último orador es quien siempre tiene la razón.

Pero no es ése nuestro problema. Lo que andamos buscando es un maestro, un compañero y un guía en nuestra propia búsqueda filosófica de la sabiduría, y porque no logramos encontrar uno en el presente, tenemos que mirar hacia el pasado. Así lo hizo una vez el *Altissimo poeta,* cuando —encontrándose sin nadie que pudiera enseñarle a llegar a ser poeta— retrocedió más de mil años y encontró a Virgilio. No necesitamos, por nuestra parte, retroceder otro tanto para encontrar a Tomás de Aquino. Pero, cuando al fin lo encontramos, ¿no es acaso en la historia donde lo encontramos? Y, ¿cómo nos acercaremos a él sino a través de la historia?

Aquí está —en mi opinión— la raíz misma de la mayoría de nuestros malentendidos acerca del correcto acceso a la filosofía. Veamos el caso más simple. Después de haber estado buscando ayuda, alguien llega a la conclusión de que lo mejor que puede hacer es recurrir a Tomás de Aquino. Se convierte entonces en un discípulo de Tomás de Aquino y, en esa medida, en un tomista. Hasta aquí todo va bien. Pero, ¿cómo sabe si es tomista?

Si le hiciéramos la pregunta, su primera respuesta podría ser: "Sé que soy tomista porque estoy de acuerdo con lo que está escrito en un libro en el cual se enseña la filosofía *ad mentem Divi Thomae Aquinatis*". Y puede ocurrir que la respuesta sea correcta, pero, ¿cómo sabe él si lo que su libro describe como la filosofía de Tomás de Aquino es una presentación fiel del propio pensamiento de Santo Tomás? Evidentemente, el único modo de asegurarse es comparar esa obra con las de Tomás de Aquino. Pero tan pronto como se comienza a hacerlo, uno se encuentra en pleno trabajo histórico. Por supuesto, la historia no es nuestra meta en este caso. Lo que uno quiere conocer en definitiva es la verdad; pero, dado que nuestro problema inmediato es saber si es verdad lo que dice Tomás de Aquino, lo primero que hay que saber es qué dice realmente Tomás de Aquino. Y no se podría alegar que en tanto que lo que contenga el libro sea verdad, no nos importa si lo dijo Tomás de Aquino o no; porque eso querría decir pura y simplemente que no se es discípulo de Tomás de Aquino, sino de algún otro que usa libremente su nombre. Ningún filósofo puede saber si es tomista, a menos que sea también historiador.

Esta primera conclusión está preñada de implicaciones, que sería tedioso enumerar. Porque, ciertamente, la única persona que puede decirnos exactamente lo que dijo Tomás de Aquino es Tomás de Aquino mismo. Para saber lo que dijo debemos leer sus obras. Pero, ¿qué obras escribió realmente? ¿Dónde están los mejores manuscritos? En esos mejores manuscritos, ¿cuáles son —según todas las probabilidades— las lecturas más seguras? Y, una vez razonablemente seguros de su texto, ¿qué quiere decir el texto? Muchos comentarios voluminosos se han escrito sobre los textos de Santo Tomás, pero no siempre concuerdan, y en algunos casos tienen serias discordancias. Ahora bien, si estamos

convencidos de que Tomás de Aquino encontró el verdadero camino hacia la sabiduría, tenemos que saber dónde se halla ese camino. Somos como los que siguen a alguien entre una multitud, porque saben que va adonde ellos quieren ir y que, sin embargo, están siempre preguntándose dónde está la persona a la que siguen. Encontrarlo es una tarea difícil. Más difícil aún no perderlo; es la tarea del historiador. No es extraño que tantos filósofos declinen el tener algo que ver con él. ¿Por qué razón querrían tenerlo? Quizás no necesiten maestro, ni compañero, ni guía. Mi único planteamiento es que, a menos que recurran a la historia, no tienen derecho a decir que están siguiendo un guía y que su guía se llama Tomás de Aquino.

Pero, después de todo, ésos son puntos de menor importancia, principalmente de orden material y, por así decirlo, externo a nuestro problema. Nuestro problema es saber por qué, si Tomás de Aquino va a ser nuestro guía, sólo él puede serlo y nadie más en su lugar. Veamos entonces qué puede ocurrir cuando se reemplazan las obras del Doctor Angélico por obras *ad mentem Divi Thomae*. No intento discutir nada, ni tomar posición en un debate; quiero simplemente mostrar que puede haber problemas importantes implicados aquí y que, a menos que marchemos con cuidado, podemos encontrarnos a muchas millas de distancia del guía que habíamos escogido, y siguiendo a otro que nos conduce adonde no queremos ir.

Si alguna noción es fundamental en filosofía, es la noción de ser. Tal como se conciba el ser, así se concebirá la metafísica. Ahora bien, hay un experimento simple que cualquiera puede llevar a cabo, con sólo tener a mano una buena biblioteca filosófica. Todo lo que hay que hacer es sacar de los estantes algunos manuales de filosofía *ad mentem Divi Thomae*. Se abren entonces esos libros, uno por uno, en el capítulo que trata de la relación

entre esencia y existencia. No os tomará mucho tiempo descubrir que esos libros pueden ser clasificados en dos grupos, a saber, aquellos que afirman que hay una distinción *in re* entre esencia y existencia, y aquellos que lo niegan. En otras palabras, según algunos de esos manuales, el mundo está hecho de esencias reales, cuya existencia es o un modo o alguna otra determinación, mientras que, según el resto de los manuales, el mundo está hecho de esencias actualizadas por un acto superior, que es el acto de existir. He aquí dos mundos filosóficamente diferentes, porque, ciertamente, los seres no pueden ser esencias actualizadas por distintos actos de existencia y al mismo tiempo ser esencias no actualizadas de esa manera. ¿Qué es, entonces, lo supremo en la realidad, la esencia o la existencia? ¿Qué es lo supremo, *lo que* es, o *que* es? Evidentemente, el filósofo tiene por fuerza que escoger; lo único que no es posible es sostener que hay una filosofía en la cual ambas tesis son simultáneamente verdaderas. En realidad, los autores de filosofías *ad mentem Divi Thomae* no vacilan en escoger, pero sus escogencias se contradicen unas a otras. Y, sin embargo, sus autores son todos tomistas. No os diré aquí cuál sería —o, mejor, cuál es— mi propia elección. No podría hacerlo, porque sería pura arbitrariedad afirmarla, mientras que justificarla nos envolvería en un sinfín de demostraciones históricas. Algo al menos es seguro, y es lo siguiente: cualquiera de las dos partes en esta discusión que esté en lo correcto, la otra está equivocada. Por descuidar voluntariamente la historia, muchos filósofos profesan públicamente seguir a un cierto guía, cuando en realidad siguen a otro; lo cual es un espectáculo refrescante, apto para proporcionar algún consuelo a los pobres historiadores.

Esta confusión levemente ridícula no significaría, sin embargo, mayor cosa si el error que implica sobre los nombres, no supusiera un error más gra-

ve sobre las cosas. Quienquiera que sea que esté cometiendo un error aquí, es un hecho que está equivocado sobre la naturaleza misma de la filosofía; y, curiosamente, su error tiene —de nuevo— algo que ver con las exigencias prácticas de la enseñanza en las escuelas. Quizás un ejemplo histórico aclarará lo que tengo en mente. En las primeras décadas del siglo diecinueve había un programa oficial del gobierno para las facultades de filosofía en Francia. Era un programa muy simple: la doctrina que había que enseñar era la de Locke, con todas las correcciones pertinentes. Ahora bien, yo me pregunto: ¿tiene esto algún sentido? Mucho me temo que para un gran número de profesores de filosofía tiene sentido, y casi pierdo la esperanza de lograr aclarar por qué no lo tiene. Porque, de hecho, es eso lo que todo el mundo tiene que hacer si tiene que dar un curso de filosofía. Sea el filósofo que esté siguiendo Tomás de Aquino, Duns Escoto, Locke, Kant o Royce, no hay mayor diferencia en lo que respecta a nuestro problema. Porque la dificultad estriba en que, siendo profesores de filosofía, tenemos que extraer clases sobre filosofía general de las obras de filósofos que nunca han escrito semejante cosa. Lo que más se le acerca es la obra de Aristóteles, cuya naturaleza enciclopédica es una de las muchas razones por las cuales su filosofía ha sido altamente apreciada por los profesores de universidad en todo tiempo y en todo lugar. Sin embargo, incluso para Aristóteles la filosofía era su filosofía, de la misma manera que para Locke la verdad filosófica se identificaba con las tesis expuestas en su *Ensayo sobre el entendimiento humano.* Como expresión de un pensamiento orgánico, la filosofía personal de un filósofo goza de unidad orgánica propia, lo que hace difícil por no decir imposible expandirla o abreviarla, corregirla o remodelarla, con vistas a ponerla al día y a adaptarla a las exigencias de la enseñanza moderna. Si se corrige en la filosofía de Locke cualquiera de aquellas consecuencias que

se derivan necesariamente de sus principios, se está de hecho negando sus principios y rechazando su filosofía. Cuando a comienzos del siglo XIII se prohibió la enseñanza de los escritos de Aristóteles *donec corrigantur,* pronto se puso de manifiesto que nunca serían corregidos. No podían serlo. Fue entonces cuando Tomás de Aquino hizo lo único que cabía hacer: creó una nueva filosofía que habría asombrado a Aristóteles si éste la hubiera conocido, puesto que ya no era su filosofía sino la de Tomás de Aquino.

Esa es —en mi opinión— la distinción que deberíamos guardar siempre entre un manual de filosofía y un tratado filosófico. Cada uno de ellos cumple su función, pero sus funciones no son las mismas. Un manual de filosofía, o incluso una serie de conferencias escritas como manual, forzosamente carecen de la unidad orgánica y de la continuidad de pensamiento que distingue las obras de auténtica reflexión filosófica. Indagando la diferencia entre genio y talento en música, Robert Schumann llegó una vez a la conclusión de que en toda obra de genio hay un hilo de oro que la recorre entera y la mantiene unida. Esta es, sin duda, la razón por la cual a otro músico, Igor Stravinski, no le gusta que lo llamen "compositor" o que llamen "composiciones" a sus obras. Igual ocurre con la filosofía. Incluso cuando no son compilaciones, los manuales son compuestos, mientras que las filosofías nacen.

Hay una sola manera de probar esto, pero nadie puede probárselo a otro, porque la prueba yace en una experiencia personal que sólo la historia puede dar. La prueba yace en una vida pasada en contacto personal e íntimo con los grandes filósofos. Lamento decir de todos aquellos que han aprendido filosofía sólo en las escuelas o en libros escritos sólo para las escuelas, que no tienen la más mínima idea de lo que es realmente la vida filosófica. Sin mucha diferencia con los incontables

estudiantes que pasan años aprendiendo latín y nunca lo usan para leer a Virgilio, nuestros estudiantes de filosofía son introducidos a una vida filosófica a la que muy pocos de ellos ingresarán jamás. Sin embargo, no puedo dejar de preguntarme: ¿acaso un mayor número de ellos no disfrutaría viviendo una genuina vida filosófica, si se les advirtiera oportunamente que lo que les tenemos que enseñar como filosofía no es todavía filosofía sino un camino hacia ella, y que los únicos verdaderos maestros de filosofía que existen son los grandes filósofos?

Al menos respecto a aquellos de nuestros estudiantes que han oído la llamada de la filosofía, y están ansiosos de responder a ella, ¿cómo podemos tener la más mínima duda? ¿Qué somos los profesores de filosofía sino estudiantes mayores que nuestros estudiantes? Nosotros no podemos ser sus maestros, puesto que no somos maestros. Cuando haya terminado nuestro trabajo con ellos, llevémoslos directamente a aquél que es nuestro propio maestro. Enseñémosles, a partir de entonces, a aprender con él y bajo él, no con nosotros y bajo nosotros. Desde luego, todavía podemos ayudarlos, pero no como antes. Nuestra nueva tarea consiste en enseñarles a aprender de alguien más grande que nosotros, a leer a Tomás de Aquino, a asimilar su pensamiento, a pensar con él como lo hace un verdadero filósofo, esto es, con el mismo nivel de objetividad y exactitud científicas, hasta que llegue el momento en que el cuerpo entero de su doctrina les aparecerá traspasado por la luz de sus primeros principios. ¿Cuándo llegará ese momento? Nadie puede decirlo, aunque ciertamente no será antes de muchos años de estudio, porque no hay ningún atajo a los tesoros de la filosofía. Pero vendrá y, cuando venga, la filosofía brillará ante sus ojos en la pureza de su esencia. Y porque uno superior a nosotros los habrá capacitado para participar en su vida, no dejarán de reconocer la

verdadera fuente de su belleza inteligible, la Sabiduría que "se extiende poderosa del uno al otro confín, y que ordena todas las cosas suavemente" (Sap., 8,1).

Esta es la razón por la cual —a menos que yo esté completamente equivocado— la historia de la filosofía debería ser universalmente reconocida como parte esencial de una educación filosófica completa. Me refiero con ello a una educación cuya meta última sea, no enseñar filosofía, sino formar filósofos verdaderos. Y, como ocurre con todo lo bueno, hay un precio a pagar; pero vale la pena pagarlo. En todo caso, el precio no es como nos lo presentan esos profesores de filosofía que, en su celo mal dirigido por la pura especulación abstracta, tratan de espantarnos de los estudios históricos. Incluso suponiendo —*dato non concesso*— que sus intenciones fueran siempre completamente puras, de todos modos sus razones no serían válidas, puesto que no han comprendido en absoluto la cuestión. La historia de la filosofía no puede ser un cementerio de filósofos muertos, porque en filosofía no hay muertos. Gracias a la historia, todos los grandes filósofos viven todavía, y ninguno de ellos muestra tanta vitalidad como nuestro maestro, compañero y guía, Santo Tomás de Aquino. Tampoco es la historia de la filosofía una escuela de escepticismo. Todo lo contrario. Si hay alguna fuente de escepticismo filosófico, yo la buscaría más bien en la ilusión fatal —compartida y difundida por nosotros, los profesores de filosofía— de que nuestras introducciones a la vida de la sabiduría son en sí mismas la sabiduría. No está allí la vida de la sabiduría, el hilo de oro del verdadero pensamiento filosófico no traspasa, íntegro, todas sus partes; y aquellos de nuestros alumnos que las llevan consigo por la vida como tesoros muy apreciados deben estar preparados para una experiencia desilusionadora. Al primer golpe rudo, las partes medio cosidas de su colcha de retazos

filosófica necesariamente se separarán. Lo mejor que puede ocurrir en ese momento es que —al desesperarse de la filosofía— recuerden que Dios no escogió la metafísica para salvar a los hombres, de tal forma que la pérdida de la metafísica no sea su propia perdición.

¿No sería más sencillo clarificar, de una vez por todas, los malentendidos que originan aquí tantos problemas? Ni como ciencia ni como sabiduría se encuentra la filosofía fuera de alguna mente, a la cual perfecciona pero que es su causa. La filosofía no tiene existencia propia fuera de los filósofos, e incluso la sabiduría sobrehumana que trasciende el tiempo se nos da en el tiempo. Así es nuestra sabiduría en la medida en que tenemos alguna; así fue la sabiduría de Platón, la de Aristóteles y la de Tomás de Aquino. Las filosofías pasan como pasan los hombres, siguiendo el destino de toda carne. Por una ilusión curiosa, nos gusta imaginar que hay en alguna parte de este mundo una filosofía que subsiste en sí misma y para sí misma, de la cual todos los filósofos están igualmente invitados a participar y de la cual participan libremente. ¿Por qué no ir entonces un poco más lejos, e imaginarla tal como se presenta en esos libros que contienen, no la filosofía de Platón, de Aristóteles o de Tomás de Aquino, esto es, la filosofía de alguien, sino la filosofía pura y simple?

Podemos intentarlo, pero el problema está en que la filosofía pura y simple es una pura y simple esencia, no un ser. Si *ens* quiere decir *habens esse,* un filósofo es un ser, mientras que la filosofía no. Justamente, la única existencia actual que la filosofía puede tener es la del filósofo, de tal manera que el carácter anónimo de la filosofía apunta menos a su universalidad que a su falta de existencia actual. Lo que hace que la verdad filosófica sea universal es algo muy diferente. En todos y cada uno de nosotros, la raíz de lo que es universal en nosotros coincide con el núcleo mismo de nuestra

propia personalidad. Todo hombre es persona por su intelecto, y por ese mismo intelecto es capaz de ver la misma verdad que cualquier otro hombre, siempre que ambos usen sus intelectos de la manera adecuada. Aquí y en ningún otro sitio yace el fundamento de la posibilidad misma de una *philosophia perennis;* porque es, no una nube eterna flotando en alguna estratosfera metafísica a través del tiempo, sino la posibilidad permanente para todos y cada uno de los seres humanos de actualizar una esencia con su propia existencia, es decir, de experimentar de nuevo la misma verdad con la luz de su propio intelecto. Y esa verdad en sí misma no es anónima. Incluso tomada en su forma absoluta y autosubsistente, la verdad en sí misma tiene un nombre. Se llama Dios.

Superadas aquellas fantasías, hay lugar para una realidad sólida, consistente y consoladora. Sin duda, debemos conceder que, si no hay una filosofía ya hecha que enseñar y que aprender, la sabiduría es la recompensa, no sólo de una búsqueda, sino también de una conquista. Tenemos que ganárnosla con esfuerzo. Pero, ninguno de nosotros se halla solo en nuestro esfuerzo común. En el mismo momento en que renunciamos al espejismo de una filosofía autosubsistente, nos encontramos rodeados por la amistosa compañía de los filósofos. Ese mismo día están todos allí, a nuestro alrededor, prestos a ayudarnos en nuestra tarea con sólo que recurramos a ellos para que nos ayuden. En todo lo que han dicho no hay nada que no pueda servirnos, incluso —como el mismo Tomás de Aquino dijo una vez explícitamente— sus propios fracasos. Lo que un historiador de la filosofía busca en la historia no es la filosofía, sino su fuente, y porque no la puede encontrar sino donde está, el historiador —siendo un hombre existente— la encuentra en las mentes de otros hombres igualmente existentes. Puede hacer amistad con ellos, y escoger entre ellos uno que le sea particularmente predilecto,

porque en seguida siente y pronto se da cuenta que el filósofo de su escogencia caminó antes que él, hace muchos siglos, por la única senda que conduce a donde él mismo quiere ir. También entonces la historia de la filosofía llega a su término y encuentra su propia recompensa filosófica. Una nueva vida filosófica ha sido encendida por otra vida filosófica. No hay aquí nada que recuerde la donación de un presente; es más bien un acto que responde a otro acto y una existencia que hace eco a otra existencia. En semejante nacimiento espiritual, todo es viejo y nuevo, todo está en el tiempo y fuera del tiempo.

¿Qué podemos perder prestándonos a esa transformadora experiencia? Escapa al poder de cualquier maestro humano añadir una pulgada a la estatura de sus discípulos. Pero puede hacer que incluso el más pequeño de entre ellos llene al menos la medida de su propia pequeñez, como puede ayudar a los más grandes de entre ellos a alcanzar su propia grandeza. ¿Hace falta un ejemplo? Recordemos cuánto tiempo y cuánto trabajo empleó Santo Tomás en comentar los escritos de Aristóteles. Ese trabajo era, al mismo tiempo, tanto historia de la filosofía pura y simple, como el esfuerzo de un discípulo buscando la orientación de su maestro. Aristóteles era el maestro, porque cada vez que Tomás de Aquino decía *el Filósofo* quiso decir Aristóteles. Y, sin embargo, su aprendizaje coartó tan poco el genio personal del discípulo, que si se nos preguntara hoy: ¿quién es *el* Filósofo?, responderíamos sin vacilar: Tomás de Aquino.

SABIDURIA Y AMOR

Todos los estudiantes de filosofía deben aprenderla de profesores cuya tarea, a su vez, es enseñarla. Después de estudiarla durante tres, cuatro o cinco años, se supone que algunos estudiantes, por lo menos, conocen tan bien la filosofía que se los considera calificados para enseñarla. Si efectivamente la enseñan, tienen que seguir programas, usar manuales, indicar lecturas, hacer preguntas y examinar las respuestas a esas preguntas; en dos palabras, tienen que asegurarse de que sus propios estudiantes aprenden a su vez filosofía e incluso, si es posible, de que adquieran el hábito de discutir problemas de un modo verdaderamente filosófico. Todo esto es necesario y, considerado en sí mismo, excelente. La filosofía es, sin duda, una "materia", y justamente por esa razón ha sido siempre tanto enseñada como aprendida. Hubo, sin embargo, un tiempo, en la Grecia antigua, en el cual la filosofía era algo bastante diferente, a saber, un cierto camino y manera de vida. Era, precisamente, una vida enteramente dedicada a la búsqueda de la sabiduría.

Hay buenas razones para temer que este segundo aspecto de la filosofía haya perdido su importancia en el mundo moderno. Uno podría incluso preguntarse si no está en peligro de ser totalmente olvidado.

La tendencia general de la vida moderna va contra la idea de la filosofía como modo de vida. Hoy

por hoy, el conocimiento se vende en grandes tiendas por departamentos llamadas colegios universitarios o universidades, donde los estudiantes pueden comprar, según lo anunciado, el tipo de conocimiento que se acomoda a su gusto o que satisface sus necesidades. Incluso su gusto no necesariamente traduce ninguna inclinación ferviente. Recuerdo una universidad donde los estudiantes tenían que escoger entre filosofía y matemáticas. Era sorprendente ver para cuantos de ellos el temor de las matemáticas era el comienzo de la sabiduría. Habiendo asistido a no sé cuántos exámenes de filosofía en los cuales los estudiantes contestaban con toda propiedad que filosofía era "el amor a la sabiduría", no recuerdo haber oído a ningún examinador preguntarle a algún candidato: "Bueno, ¿y usted ama la sabiduría?". Hubiera sido una pregunta injusta. En tanto que el candidato supiera lo que era la filosofía, difícilmente podía pedírsele más. Sus sentimientos personales respecto a ella no concernían a nadie sino a él, y preguntarle si estaba enamorado hubiera sido no sólo salirse del tema sino también algo positivamente indecoroso.

Sin embargo, ésa era precisamente la primera pregunta que Sócrates habría hecho a todo nuevo discípulo que le trajeran: ¿amas la sabiduría? Si el joven hubiera respondido, por ejemplo: no estoy seguro, pero tengo curiosidad de saberlo, Sócrates le habría aconsejado buscarse uno de esos agudos sofistas que sabían todo sobre la filosofía sin ser ellos mismos filósofos.

Debería reservarse un trato igual para aquellos de nosotros que parecen pensar que "ser tomista" quiere decir tener un conocimiento exhaustivo de las obras completas de Tomás de Aquino. Eso, por supuesto, sería un logro nada despreciable; pero dejaría fuera algo más, un logro de naturaleza completamente diferente que, sin embargo, es todavía más importante. Tomás de Aquino siempre

concedió a los filósofos griegos que la sabiduría era el saber más elevado. Puesto que era teólogo, la teología era para él la sabiduría suprema; pero la metafísica misma era una sabiduría, especialmente en tanto que, centrada en el estudio de los primeros principios y las causas primeras, ayudaba a la teología en su trabajo. Ahora bien, en tanto que ciencia por la cual el hombre encuentra su camino hacia la bienaventuranza, la filosofía debe ser para él objeto de amor. ¿Por qué, en efecto, buscaríamos la sabiduría a menos que la amemos? Más aún, ¿cómo podríamos adquirir algo que no deseamos poseer? Un verdadero tomista, entonces, es un hombre que conoce porque es un hombre que ama. En otras palabras, hay un aspecto moral en el estudio de Tomás de Aquino.

Cualquiera que sea la parte de su doctrina que consideremos, siempre tenemos el peligro de pasar por encima de la mitad de su verdad. Y en ningún sitio es mayor el peligro, que cuando acentuamos, con toda propiedad, lo que a menudo se llama su "intelectualismo". Tomás de Aquino era un intelectualista porque nunca se apoyó en ninguna otra cosa que su intelecto para conocer la verdad. Así como sólo se puede ver con los ojos, así no se puede conocer sino con el intelecto; pero esta verdad no debe llevarnos a pensar que la vida intelectual del hombre procede en él sólo del funcionamiento de su intelecto. Todos los tomistas están de acuerdo en que —según su maestro común— no es el intelecto el que conoce, sino el hombre a través de su intelecto; y como el hombre es muchas cosas además de su intelecto, cada vez que conoce, muchas otras facultades cooperan en la producción de su conocimiento. Entre ellas la más importante es la voluntad. Olvidar este hecho es también olvidar el hecho de que hay condiciones prácticas para la adquisición incluso del conocimiento especulativo, y que la vida intelectual envuelve problemas de moralidad.

Para restaurar la verdad en toda su plenitud, comencemos por recordar que hay virtudes intelectuales, a saber: sabiduría, ciencia y entendimiento. Porque no cumplen la definición de virtud tan adecuadamente como las llamadas virtudes "morales" —es decir, las virtudes que perfeccionan el apetito—, tenemos inclinación a pensar que las virtudes intelectuales no son *verdaderas* virtudes. Nos parece que, cuando *conoce,* nuestro intelecto no *hace* nada. Pero eso es una ilusión. Cuando un intelecto conoce, hace el trabajo de un intelecto, y si, gracias a una virtud intelectual, ese intelecto hace un buen trabajo, es un intelecto virtuoso. Ahora bien, para ser un verdadero tomista, no basta saber que Santo Tomás de Aquino dijo eso; verdadero discípulo de Tomás de Aquino es aquel que, sabiéndolo, lo absorbe en la fibra misma de su ser, es decir, aquel que efectivamente cultiva su mente para "entender" y para adquirir la "ciencia" a la luz de los primeros principios, cuyo conocimiento es la "sabiduría". Estas virtudes intelectuales son tan reales que, después de unas pocas preguntas y respuestas, cualquier mente cultivada es capaz de reconocer otra mente cultivada que sabe lo que es saber. Muchos hombres no tienen conciencia de esto, y no hay ninguno de nosotros que, con alguna frecuencia, no se permita hablar como si no supiera lo que es saber. Y sin embargo, al igual que hacer buen uso del propio intelecto es un acto de virtud, así también hacer lo inverso es ceder a un vicio. Las virtudes especulativas confieren a nuestros intelectos la aptitud de "considerar la verdad" que "es el buen trabajo del intelecto" [1].

Conformar nuestra conducta a este principio determinaría un gran cambio en nuestras vidas. Nos haría, también, mejores tomistas de lo que somos, porque nos haría ser menos diferentes de Santo Tomás de Aquino de lo que somos. En primer lugar, nos haría darnos cuenta que, puesto que nunca cesamos de pensar, no deberíamos cesar

nunca de conocer, ni de aprender cómo conocer. Las virtudes especulativas de ciencia y entendimiento deberían convertirse en nosotros, a través del ejercicio constante, en disposiciones permanentes de la mente. ¿Qué es una "mente cultivada" sino, precisamente, una mente equipada con el mayor número posible de ciencias así adquiridas y, por esa misma razón, siempre presta a dar respuestas inteligibles a las preguntas planteadas por el universo a nuestro alrededor? Algunos de nosotros, sobre todo durante esos años en los que se nos pide que estudiemos muchas ciencias cuya necesidad no siempre es manifiesta, nos preguntamos si todo el esfuerzo empleado en tal estudio no es un desperdicio de tiempo. Todos queremos aprender algo "útil", como si aprender no fuera siempre útil para saber, lo que no es un medio para otro fin sino un fin en sí mismo [2]. El hombre es un ser racional cuyo último fin es alcanzar la perfección de su naturaleza racional por la contemplación de la verdad absoluta. En este sentido, esas virtudes intelectuales que nos capacitan para ejercer actos intelectuales son por definición las más altas virtudes humanas, porque a través de ellas nos acercamos más a nuestro último fin. Ningún tomista verdadero dudará nunca del valor moral de una vida de estudio. Por el contrario, todos deberíamos hacer el trabajo diario de estudiantes —y entre los estudiantes incluyo a los profesores—, con la profunda convicción de que, puesto que las virtudes especulativas son las más nobles de todas, sus actos pueden ser los más meritorios de todos. ¡Mirad al propio Santo Tomás! Nunca hizo otra cosa que leer, aprender, enseñar, escribir y rezar. Pero lo hizo, y lejos de dudar que conocer era hacer una buena acción, siempre mantuvo con San Gregorio Magno que "la vida contemplativa tiene mayores méritos que la vida activa" [3]. La más meritoria de todas las buenas acciones es la buena acción del intelecto.

Si esto significa poco o nada para la vida de un profesor, o para la vida de sus estudiantes, entonces no es fácil imaginar qué podría afectar a sus vidas. Pero tengamos el cuidado de anotar que, aunque excelentes en sí mismas y en un sentido absoluto, las virtudes de la vida contemplativa no son meritorias por sí mismas. El hombre debe adquirirlas para que, a través de ellas, pueda alcanzar el tipo más noble de mérito; pero se requieren la caridad, la justicia y las otras virtudes morales para hacer que las virtudes intelectuales sean meritorias, confiriéndonos el uso correcto de sus actos. En resumen, estando presentes todas las debidas circunstancias, el más meritorio de todos los actos es un acto de contemplación del más alto objeto inteligible, cuando este acto se halla informado por la caridad [4].

Si logro presentaros claramente las implicaciones de esa verdad, estaría también, al mismo tiempo, señalando uno de los errores más no-tomistas que un tomista puede cometer respecto a la doctrina de su maestro. Todos deberían estar de acuerdo —entre tomistas— que el hombre conoce sólo a través de su intelecto, no a través de su voluntad, de suerte que nuestra voluntad no tiene nada que ver con la verdad de una proposición. Pero hay más. Según Tomás de Aquino, nuestro intelecto ejerce una espontaneidad propia, como es evidente en sus actos de razonamiento. Argumenta a partir de los principios a las conclusiones, o, a la inversa, a partir de las conclusiones a los principios, en virtud de su propia luz inteligible [5]. Todos conocemos esos momentos felices cuando, bien equipado con la ciencia que concierne al problema que tiene planteado, nuestro intelecto procede a resolverlo prácticamente sin esfuerzo y, por así decirlo, con su propio poder. En tales casos, la voluntad no tiene nada que hacer, excepto quizás evitar distracciones, mantener al intelecto en su trabajo cuando éste se debilita y, como un conductor experto, su-

jetar el volante. Pero también debería reconocerse entre nosotros que, al igual que el hombre conoce a través de su intelecto, desea conocer a través de su voluntad. La voluntad sola no conoce, el intelecto solo no desea. La tendencia del intelecto hacia la verdad, que es su fin, es la de una naturaleza, no la de un apetito, cuyo fin no es la verdad, sino el bien, y que tiende hacia la verdad sólo en la medida en que la verdad misma es un cierto bien. Ahora bien, es un bien para el hombre conocer la verdad. Incluso es el mejor de todos los bienes posibles, puesto que es en el conocimiento de Dios donde el hombre alcanza la bienaventuranza. En este sentido, el deseo de conocer la verdad es el espíritu mismo que anima nuestra vida intelectual, porque nos hace desear conocer lo que debería ser para nosotros la causa final de todos nuestros conocimientos [6]. Digamos entonces que la adquisición, el cultivo y el buen uso de las virtudes especulativas requieren la cooperación de la voluntad.

Es un rasgo bien conocido del tomismo que, en él, la voluntad puede imperar los actos del intelecto. Si cierta imagen impresiona mis ojos, yo no puedo no conocer el objeto correspondiente, pero si no quiero mirarlo, puedo cerrar mis ojos a ese objeto, al igual que puedo, por el contrario, fijar mis ojos en él si me siento interesado. En ambos casos hay una escogencia, y esa escogencia es obra de la voluntad. El mismo comentario se aplica al conocimiento de los objetos intelectuales. La voluntad siempre puede ordenar al intelecto que trabaje o que descanse; que mire cierto objeto o que no lo considere más; que concentre su atención o que la relaje [7]. La presencia o ausencia de virtudes intelectuales es irrelevante respecto a nuestro problema actual. Ya que las virtudes morales ejercen un poder de iniciativa porque tienen su sede en el apetito o en la voluntad, mientras que las virtudes intelectuales, precisamente porque tienen su sede

en el intelecto, tienen que ser puestas en marcha por la voluntad para que puedan realizar su obra. Tomás mismo lo dice, en términos de una precisión insuperable: "De que alguien posea el hábito de una ciencia especulativa, no se sigue que esté inclinado a usarlo, sino que se hace capaz de considerar la verdad en aquellas materias de las cuales tiene conocimiento científico" [8]. La inclinación a usar las virtudes intelectuales no se halla en el intelecto mismo; yace en la voluntad. Y, ¿por qué la voluntad de un hombre dirigirá su intelecto hacia un objeto en lugar de hacia otro? Eso depende de los objetos que desee ese hombre. Si es un verdadero filósofo, lo que desea es la sabiduría y, en la entera medida en la que piensa como filósofo, su amor a la sabiduría será la fuente principal que pondrá su intelecto en marcha y que dirigirá todas sus operaciones hacia el exitoso coronamiento de su búsqueda. No cabe discusión sobre la auténtica posición de Tomás de Aquino en este punto: la buena vida filosófica es la vida de un filósofo cuyo intelecto actúa bien debido a sus virtudes especulativas, bajo el constante estímulo de una voluntad que lo dirige hacia la sabiduría perfecta como causa final de todas sus operaciones.

La objeción inmediata a esta conclusión es que parece convertir a Tomás de Aquino en un agustiniano. Los que esgrimen esta objeción son casi siempre, quienes mantienen con razón que, de hecho, Tomás *era* un agustiniano. No se pueden clarificar posiciones tan confusas a menos que, precisamente, nuestra voluntad intervenga y nos ayude, por así decirlo, a "formarnos un criterio". Porque eso es lo que tenemos que hacer a menudo, no sólo en los asuntos prácticos de la vida cotidiana sino incluso en nuestra vida especulativa de filósofos. La determinación completa de un intelecto por un objeto se limita a la evidencia del objeto, o más bien, a lo que ese intelecto percibe de su evi-

dencia. La percepción sensible transmite con evidencia a nuestro intelecto tanto la existencia de las cosas percibidas, como las cualidades accidentales que manifiestan sus esencias; pero, incluso entonces, no tenemos a mano un conocimiento adecuado de esas esencias. Cuando un científico tiene que asentir a alguna conclusión, incluso después de reunir todos los datos relevantes y de confrontarlos con la solución que propone, tiene todavía que "formarse un criterio". Ninguna teoría se ajusta perfectamente a todos los datos conocidos. Más aún, siempre quedan más hechos por venir, y ¿qué prueba hay de que su descubrimiento confirmará la teoría propuesta? Además, toda teoría científica se apoya en postulados, y ha ocurrido en el pasado que postulados aparentemente indiscutibles han sido contestados con provecho. Hay, entonces, muchas razones por las que, a la hora de la decisión, el asentimiento de un intelecto deberá requerir el consentimiento de la voluntad. En las propias palabras de Tomás de Aquino: "Algunas cosas aprehendidas no convencen al intelecto hasta un punto tal que no lo dejen libre de asentir o disentir, o al menos de suspender su asentimiento o disentimiento por alguna causa u otra; y en tales cosas, el asentimiento o disentimiento está en nuestro poder, y sujeto a nuestro imperio" [9].

La misma observación que se hace a propósito de los científicos es válida también para los filósofos, e incluso para los metafísicos. La evidencia intelectual absoluta tiene sus límites. Cierto, los primeros principios son necesariamente evidentes tanto en su contenido como en su orden, de forma que ningún intelecto humano puede equivocarse respecto a ellos. En la práctica, incluso un científico que proclama orgullosamente que, como científico, no tiene nada que ver con causas eficientes o con causas finales, se levantará con regularidad cada mañana *porque* tiene que hacerlo *para* llegar a tiempo a su laboratorio. La paradoja está justa-

mente en que, aunque todos los hombres son natural y necesariamente infalibles en su conocimiento de los primeros principios, los filósofos no son infalibles en *lo que dicen* sobre ellos. La verdad es que, como filósofos, los hombres son más falibles que sus propios intelectos; a menos que prefiramos decir que todos los hombres están necesariamente en lo cierto respecto al primer principio, excepto los filósofos.

Este es un hecho obvio. ¿Cuánto tiempo ha tomado a los filósofos acertar con el primer principio de la mente humana? Mirad el libro primero de la *Metafísica* de Aristóteles. ¡Qué interminable serie de errores sobre el primer principio se halla anotada allí! ¿Era el Agua? ¿O el Fuego? ¿O el Aire? ¿O los Atomos? ¿O el Intelecto? ¿O las Ideas? ¿O los Números? Como Tomás de Aquino dice, los hombres han progresado hacia la verdad —por así decirlo— *pedetentim*, esto es, paso a paso, y a través del sucesivo superar muchos errores. ¡Cómo podemos dejar de ver, como fuente de esta búsqueda colectiva de la verdad, un amor a la sabiduría, que mueve activamente al intelecto hacia una luz siempre más pura! ¡No era cuestión de genio! Incluso Platón no había acertado del todo, y sin embargo todavía consideramos que es uno de los más grandes intelectos humanos de todos los tiempos. Ni debemos tampoco imaginar que incluso el tardío descubrimiento de los primeros principios por Aristóteles pusiera fin a toda vacilación metafísica. Si hubiera sido así, la historia de la filosofía habría finalizado con la *Metafísica* de Aristóteles. Pero no fue así. Después de Aristóteles, todavía había lugar para Tomás de Aquino, y la humanidad había tenido que esperar la mayor parte de dos mil años para aprender de éste, el más grande de todos los metafísicos, el entero contenido existencial de la palabra "ser". Pero esto no es todo. Porque conservar la verdad, después de que ha sido descubierta, requiere una voluntad

tan firme como la que requirió descubrirla. Porque es necesario encontrarla, la verdad filosófica es siempre susceptible de perderse, especialmente podría decirse respecto a los primeros principios, cuya evidencia intelectual inmediata no implica una comprensión exhaustiva de su contenido. Cierto, el ser es lo primero que entra en el intelecto del hombre, pero es también lo último que un filósofo puede esperar comprender completamente y expresar adecuadamente. Para aquellos que lo han visto, es evidente que "el ser" es el primer principio. También es evidente que todo ser es lo que es, de tal manera que no puede, a un mismo tiempo, ser tanto sí mismo como otra cosa. Respecto a qué es ser "un ser", la respuesta necesaria es: es "ser". Todo esto es cierto, pero ¿qué es "ser"?

Aristóteles ha dicho [10] que ya en su propio tiempo ésa era una antigua pregunta; hoy día es dos mil trescientos años más antigua que en tiempo de Aristóteles, y todavía no es una pregunta muerta, no ciertamente porque la verdad no haya sido hallada todavía, sino porque no ha sido hallada por todos. Estar de acuerdo en que el ser es el primer principio no es necesariamente estar de acuerdo sobre la naturaleza del ser. ¿Es "el ser" una sustancia puesta en la existencia por la eficacia de su causa? ¿O es "el ser" una esencia a la cual la existencia es sobreañadida como un accidente? ¿O es la existencia actual del ser un *modo* de su esencia? ¿O es la existencia el acto propio de su propia existencia? ¿Implica "el ser" una composición real de esencia y existencia, o son estos componentes integrales del "ser", distintos entre sí por una mera distinción de razón? Tan lejos están los filósofos de estar de acuerdo en estos puntos, que no siempre están de acuerdo sobre lo que Tomás de Aquino dijo sobre ellos. El hecho de que haya habido tantas discusiones entre los "tomistas" sobre el propio significado del primer principio es un signo

seguro de que el error es posible en lo que ellos mismos dicen sobre él. Sabemos con certeza que el ser es el primero entre "los primeros principios", un hecho que —dicho sea de paso— debería darnos que pensar; porque, en efecto, ¿por qué Tomás de Aquino habla tan a menudo de "los primeros principios", en plural? Pero muchos tomistas no pueden ni siquiera ponerse de acuerdo sobre cuál es el segundo de los primeros principios: ¿lo es acaso el principio de identidad, o lo es más bien el principio de contradicción? Personalmente, me parece evidente que lo es el principio de identidad; pero entonces mi pregunta siguiente es: ¿por qué no estamos todos de acuerdo en este punto? Cuando se nos pregunta por qué ocurre que otros metafísicos no concuerdan con nosotros en nuestra interpretación del primer principio, nos sentimos inclinados a responder que los pobres ¡están ciegos a la evidencia! Pero la primerísima condición que tiene que llenar una proposición para ser un "primer principio" es que "nadie pueda mentir o ser engañado respecto a ella" [11]. La evidencia es aquel conocimiento respecto al cual ningún intelecto normal puede estar ciego.

¿Por qué no admitir más bien que, puesto que los primeros principios son supremamente inteligibles, estas reglas evidentes y necesarias de la razón natural son para nuestros intelectos como la luz del sol para los ojos de un murciélago? Los metafísicos se hallan aquí tanteando su camino en un exceso de luz, como se hallarían en un exceso de oscuridad. La metafísica es una ciencia difícil. De hecho, Tomás dice que es la más difícil de todas, y los metafísicos mismos conocen ese hecho demasiado bien. Así, los más sabios de ellos esperan con paciencia, pero cuando se dan cuenta de que el tiempo se les acaba, tienen también que "formarse un criterio", desde luego no por impaciencia o en forma arbitraria, sino, por el contrario, porque su sostenido y penado amor a la sabiduría tiene de-

recho a recibir su recompensa. A una verdad evidente, nuestro intelecto no puede dejar de asentir; a lo que no es coercitivamente evidente, y sin embargo se presenta a la mente como la más alta expresión de racionalidad, nuestro amor pide que asintamos como al objeto de su deseo. Nada es más racional que tal asentimiento: incluso donde la luz no es perfecta, no asentir es todavía pecar contra la luz.

Este, al menos, es un pecado que Tomás de Aquino no cometió nunca. La sabiduría, para él, no era la filosofía; no era ni siquiera la teología; en su única forma perfecta, la sabiduría era Cristo [12]. Pero él sabía que para los griegos, y para muchos otros después de ellos, la forma más alta de sabiduría conocida había sido la metafísica, y él estuvo completamente de acuerdo en que esta ciencia era la forma más perfecta de sabiduría naturalmente alcanzable por el hombre. Tomás supo incluso por qué Pitagoras había preferido no llamarse a sí mismo sabio, sino más bien "amante de la sabiduría", porque a pesar de lo mucho que un hombre pueda tratar de obtener la sabiduría, será siempre presuntuoso decir que la ha alcanzado. Un verdadero filósofo no es sino un hombre que ama la sabiduría por sí misma, porque amarla en razón de alguna otra cosa es ser un amante, no de la sabiduría, sino de alguna otra cosa. Tomás fue un amante de la sabiduría en todas sus formas, en todos sus grados, por causa de la sabiduría absoluta que —según San Pablo— es Cristo. Es el amor infatigablemente activo del hombre Tomás de Aquino, y no sólo su intelecto, lo que todavía nos habla, incluso hoy día, en el monumento colosal de su *Opera Omnia,* escrita por un hombre que murió antes de los cincuenta años. Si se me pidiera que resuma el principal ejemplo que nos ha dado nuestro maestro respondería: es el ejemplo de una indeclinable voluntad de saber, unida a un respeto intelectual absoluto por la verdad. Ciertamen-

te, su doctrina enseña la primacía de la contemplación sobre la acción; pero el trabajo prodigioso de su vida nos invita a pensar que Tomás fue Marta al igual que fue María. No nos equivoquemos al respecto. Escribir la *Summa Theologiae,* los Comentarios de Aristóteles y de Pedro Lombardo, por no hablar de muchos otros tratados que sería demasiado largo mencionar, exigió una vida activa poco común; pero el espíritu que anima todas sus obras es todavía más instructivo que su tamaño, y es en esto donde tenemos que aprender de él nuestra lección.

El primer efecto del indeclinable amor de Tomás por la verdad es lo que yo quisiera llamar, puesto que estoy hablando de su filosofía, la *pureza filosófica* de su doctrina. Hay cien maneras diferentes en las cuales el pensamiento filosófico puede ser impuro; puede complacerse en facilidades literarias; en sentimientos, nobles pero fuera de lugar; en el pensar sistemático, que pone mayor interés en lograr su propia consistencia que en conocer la realidad. Pero todas estas impurezas manan de la misma fuente. La filosofía se vuelve impura tan pronto como es animada por *cualquier otro motivo* que no sea la voluntad de conocer las cosas exactamente como son y de, conociendo la verdad, darle una expresión adecuada. Es esto precisamente lo que Tomás hizo siempre, y un signo claro de ello es la naturaleza de las oposiciones que tuvo que enfrentar durante su vida, por no mencionar las que se han levantado después de su muerte. Algunos discípulos de Agustín lo acusaron de ser demasiado filósofo, mientras al mismo tiempo algunos discípulos de Aristóteles lo estaban acusando de ser demasiado teólogo; pero Tomás conocía a Agustín no menos bien que los agustinianos y conocía a Aristóteles mejor que la mayoría de los aristotélicos. Donde lo que había dicho Agustín estaba correcto, Tomás habría de decir que Agustín tenía razón; y donde Aristóteles tenía razón, Tomás es-

taría de acuerdo con Aristóteles. Pero en aquellos casos en los cuales ni Agustín ni Aristóteles habían tenido completamente razón, Tomás simplemente les haría decir lo que era verdad, esto es, lo que ellos mismos deberían haber dicho para tener entera razón. El resultado neto de esta actitud era previsible; los agustinianos dijeron que Tomás estaba traicionando a Agustín, mientras los aristotélicos decían que la filosofía de Tomás no era sino una mala interpretación de la del filósofo. ¡Pocos de nosotros podemos imaginar un amor tan puro a la verdad, esto es, un genio capaz de enmendar a Aristóteles y a Agustín, siendo, a la vez, lo suficientemente desinteresado como para atribuirles el crédito de sus propios descubrimientos! Sin embargo, si queremos ser verdaderos discípulos de Tomás de Aquino, cada uno de nosotros debe —en la pequeña medida de su capacidad— estar presto a seguir su ejemplo, que es el de esconderse obstinadamente detrás de la verdad. La verdad es importante, nosotros no. ¿Por qué preocuparnos por el resto? Desde la época de Platón siempre ha habido ruidosas muchedumbres para aclamar el gran espectáculo presentado por los sofistas en la plaza pública; Tomás es el más grande entre los pocos filósofos a quienes ha sido dado a la vez ser originales y estar en lo correcto; si nosotros no podemos ser originales, que al menos estemos en lo correcto.

La única manera de seguir su ejemplo, mientras aprendemos su filosofía, es adquirir con su ayuda algunas de las virtudes morales que hacen a un filósofo ser digno de ese nombre. Aquellos de nosotros que enseñamos su doctrina debemos tener siempre el cuidado de usarlo como modelo no sólo respecto a qué pensar, sino también sobre cómo pensar. Al leer a Tomás de Aquino, a veces recuerdo un comentario de A. N. Whitehead, que quisiera citar aquí porque no estoy seguro de que lo haya escrito nunca: "Para un filósofo, la primera

cualidad es tener buen carácter". Cuando me dijo esto, con aquella sonrisa genial que todos sus amigos recuerdan, Whitehead ciertamente no quiso decir que a un filósofo no le estaba permitido tener carácter; él quiso decir que no debería tener ninguno en filosofía. *Doctrina* —dice Tomás— *debet esse in tranquillitate.* La mente de un filósofo debe estar en paz. No tener carácter en filosofía quiere decir no enfadarse nunca con una idea. Hacerlo es, primero que nada, una perfecta tontería; pero, sobre todo, el único interés del filósofo es comprender. El tremendo esfuerzo moral de la voluntad, que se requiere de un filósofo en su búsqueda de la sabiduría, no debería tener ningún otro objetivo que proteger su intelecto de todas las influencias perturbadoras que pueden interferir el libre juego de las virtudes de ciencia y de entendimiento. Un filósofo de buen carácter nunca ataca a un hombre para desembarazarse de una idea; no critica lo que no está seguro de haber entendido correctamente; no rechaza superficialmente las objeciones como no merecedoras de discusión; no toma los argumentos en un sentido menos razonable de lo que se desprende de sus términos. Por el contrario, puesto que su interés es la verdad y nada más, su único cuidado será hacer entera justicia incluso a aquel poco de verdad que hay en cada error. Para un verdadero discípulo de Tomás de Aquino el único modo de destruir el error es ver a través de él, esto es, una vez más, "entenderlo" precisamente *qua* (en cuanto que) error. En filosofía una sola cosa es peor que el error; es lo que alguna gente gusta llamar su "refutación", cuando virilmente condenan lo que no entienden. Tomás nunca comete tales errores. Lo que él considera es lo que un hombre ha dicho, entendido en el sentido más inteligente del cual sean susceptibles las palabras. Una vez que se ha asegurado de su sentido, Tomás siempre refuta la opinión de un adversario asignándole un sitio en una cierta escala doctrinal suya. Todo el que tenga alguna familiaridad con

Tomás de Aquino conoce el sentido de estas escalas; ellas no clasifican las doctrinas según su proximidad al error, sino de acuerdo a su lejanía de la verdad. Así comprendido, incluso el error tiene sentido y, porque es un acto de comprensión, su propio rechazo como verdad incompleta se convierte en obra de paz: *Doctrina debet esse in tranquillitate* [13].

Hay allí más de lo que las apariencias revelan. El respeto incondicional de la verdad nos obliga a buscarla no sólo en las afirmaciones de nuestros adversarios, sino también en las de nuestros amigos. Esto puede parecer un consejo innecesario, pero no lo es. Quiere decir que no deberíamos aceptar nunca lo que dice un filósofo por ninguna otra razón que por la verdad de lo que dice. "No mires a quién escuchas —dice Tomás—, mas lo que oigas de bueno encomiéndalo a tu memoria" [14]. Un verdadero tomista no exceptuará de esta regla ni al mismo Tomás. Que la razonabilidad de lo que dice justifique nuestra admiración por él, pero no que nuestra admiración por él justifique la razonabilidad de lo que dice. Naturalmente, después de haber encontrado tan a menudo que tenía razón, estamos bien fundados al esperar que seguirá teniendo razón; pero este sentimiento no puede justificar una aprobación filosófica de nuestra parte. Cuando no entendemos claramente, o si no vemos claramente por qué tiene razón, nuestra única manera de serle fieles no es decir "no entiendo, pero tiene razón"; la única actitud verdaderamente tomista es que sigamos entonces este otro consejo: "Trata de comprender aquello que leas u oigas. Certifícate de tus dudas" [15]. Pero alguno dirá: ¿y si no podemos clarificar esas dudas? Para esos Tomás tiene aún otro consejo: "No busques aquello que te sobrepasa" [16]. Pero yo me aventuraría a añadir personalmente: no tengas prisa en decidir que la metafísica está más allá de tu alcance; la búsqueda de la sabiduría es un trabajo lento, y

los estudiantes más brillantes no son siempre los mejores filósofos. Me imagino que varios de los compañeros del joven Tomás podían intervenir bastante en clase, mientras que él era "el buey mudo"; y no es extraño: mientras los otros hablaban, él estaba tratando de "entender".

Entre los filósofos a los que admiramos tanto que confiamos en ellos implícitamente, el más peligroso somos nosotros mismos. Aunque es muy humano, no deja de ser cierto que, cuando un hombre se identifica con Tomás de Aquino y comienza a argumentar como si contradecirlo a él y contradecir a Tomás de Aquino fuera una sola y la misma cosa, se vuelve positivamente peligroso. Eso, como mínimo, no es comportarse como un verdadero tomista, puesto que al propio Tomás le disgustaba en extremo la presunción. No era en forma alguna un escéptico, pero sabía que "las más de las veces la falsedad se mezcla en la investigación racional" en parte por causa de "la debilidad de nuestro entendimiento para discernir", y en parte por causa de "la interferencia de imágenes" [17]. Tomás ha denunciado con fuerza a aquellos que, porque olvidan esto, están expuestos a volverse autosuficientes y a tomarse a sí mismos demasiado en serio: "Hay algunos que, engreídos con la agudeza de su ingenio, creen poder abarcar la naturaleza de todo, y piensan que es verdadero todo lo que ellos ven como verdadero, y falso todo lo que no ven" [18]. Si pudiera dudarse que, en la mente del propio Tomás, la vida filosófica depende de la virtud moral para su éxito, toda duda sería eliminada por su definición de la búsqueda de la sabiduría: "Una humilde búsqueda de la verdad" [19].

Este es el verdadero Tomás de Aquino, tan diferente de aquellos que confunden la modestia con el escepticismo, y tan parecido al sabio del *Eclesiástico* (18,6) que sabía que "cuando un hombre ha terminado, entonces comenzará". Como su

maestro Agustín, Tomás de Aquino nos invita aquí a saber "que la disposición de buscar la verdad es más segura que aquella que presume conocidas las cosas desconocidas". A lo cual San Agustín había añadido estas palabras merecidamente famosas: "Busquemos con afán de encontrar, y encontremos con el deseo de buscar aún más" [20]. Tomás de Aquino vio con claridad que este carácter incompleto de las más ciertas entre nuestras certezas humanas estaba necesariamente ligado a la presente condición del hombre: "Mientras algo se mueve hacia la perfección, no está todavía en el último fin. Pero en relación al conocimiento de la verdad todos los hombres se hallan como en movimiento y tendiendo a la perfección; porque los que siguen descubren algunas cosas más sobre lo que habían descubierto sus antecesores, como se dice también en el libro segundo de la *Metafísica*" [21]. Imaginarse a sí mismo en otra condición en relación al conocimiento de la verdad sería, para un hombre en la presente vida, imaginarse ya en posesión de su último fin.

De hecho, ningún hombre lo está. E incluso entre aquellos que buscan humildemente la verdad, muy pocos la encuentran por medio de la sola razón, no solamente porque pocos tienen la inteligencia, el ocio o el coraje para emprender tal tarea, sino, sobre todo, porque "aquellos que quieren padecer este trabajo *por amor del conocimiento* son pocos, a pesar de que Dios ha insertado en las mentes de los hombres un apetito natural de conocer" [22]. La vida intelectual, entonces, es "intelectual" porque es conocimiento, pero es "vida" porque es amor. A menos que seamos de aquellos pocos que desean soportar el trabajo de toda una vida, podremos ser estudiantes brillantes, grandes profesores o incluso eruditos versados a fondo en el conocimiento del tomismo; pero no habremos ni siquiera comenzado a convertirnos en verdaderos discípulos de Tomás de Aquino.

NOTAS:

Todo comentario a Santo Tomás de Aquino debe ser leído como una invitación a consultar sus propios escritos. [Para facilitar al mayor número de lectores el que puedan formarse su propio criterio sobre los problemas tratados en esta conferencia, remitimos —cuando es posible— a las traducciones castellanas de la *Summa Theologica* y de la *Summa contra Gentiles,* publicadas por la Editorial Católica S.A., en su Biblioteca de Autores Cristianos: *Suma teológica,* edición bilingüe en 16 volúmenes, BAC (Madrid) números 29, 41 y 56, 177, 126, 122, 149, 180, 152, 142, 134, 191, 131, 164, 163, 145, 197. *Suma contra Gentiles,* edición bilingüe en 2 volúmenes, BAC (Madrid) números 94 y 102. (N. del T.)].

1. *Summa Theologica,* I-II, q. 57, a. 1, *respuesta;* BAC, vol. 5, pág. 209.

La presente conferencia es una invitación a estudiar, por así decirlo, *en concreto,* el método efectivamente seguido por Santo Tomás de Aquino en su consideración de problemas filosóficos. J. Rimaud, en su libro *Thomisme et méthode* (G. Beauchesne, París, 1925), ha hecho un esfuerzo en esta dirección. En cierto sentido, todas las publicaciones de M.-D. Chenu, O.P., pueden ser consideradas como otras tantas contribuciones al estudio de este importante problema. Entre ellas, la más importante es su libro *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin* (J. Vrin, París 1950). Sus conclusiones sobre el método teológico de Tomás de Aquino a menudo son aplicables a la filosofía que se halla incluida en la teología de Santo Tomás. Más allá de su objetivo y perspectiva inmediatos, propiamente históricos, esta conferencia implica una invitación sistemática al estudio psicológico de la vida intelectual actual a la luz de los principios epistemológicos de Tomás de Aquino. Obviamente, como discípulos de Tomás de Aquino, nuestro primer deber es recobrar el verdadero sentido de sus principios; pero limitarse a repetirlos no sería cumplir con nuestro deber, ni hacia él ni hacia nuestro propio tiempo. Lo que necesitamos es sólida historia para no perder al verdadero Tomás de Aquino, e incluso esto no será el trabajo de un solo historiador, sino de todos aquellos entre nosotros que tenemos a Santo Tomás por guía; pero también necesitamos un tomismo creativo, para resolver los problemas de nuestro tiempo a la luz de los verdaderos principios de Tomás de Aquino. La psicología concreta de la vida intelectual es sólo uno entre esos problemas, pero es un problema importante. Para un tomista, la mejor manera de conseguir que otros se interesen en el tomismo, es mostrarles que "funciona". La *prueba* de una filosofía yace en la sola evidencia de sus principios, pero el más manifiesto de los *signos* exteriores de su verdad, es su fecundidad especulativa.

Todos los tomistas tienen hoy el reto, planteado por el malestar espiritual del mundo moderno, de cooperar para hacer visible a todos este signo. Una pequeña parte del tiempo que estamos desperdiciando en controversias verbales podría ser provechosamente ahorrada para emplearla en esta tarea constructiva.

2. Considerado en sí mismo, el conocimiento siempre es bueno, pero incluso una cosa buena puede ser usada mal. Sobre las virtudes que regulan el buen uso del conocimiento, ver las notas 8 y 22.

3. *Summa Theologica,* I-II, q. 57, a. 1, *respuesta;* BAC, vol. 5, pág. 209. Tomás de Aquino ha afirmado este punto desde el comienzo mismo de su carrera. Porque la vida contemplativa es más noble que la vida activa, los hábitos intelectuales, que perfeccionan al hombre en la vida de contemplación, merecen el título de virtudes mucho más (*multo fortius*) que los hábitos morales, que perfeccionan al hombre en la vida de acción: *In III Sent.,* d. 23, q. 1, a. 4, qua 1, *sed contra.* La misma doctrina se halla en *De Virtutibus in Communi,* art. VII. Nótense en este texto, las siguientes precisiones importantes: (1) el intelecto y la voluntad se incluyen mutuamente; (2) consideradas en cuanto que preceden a la voluntad, las virtudes del intelecto (inteligencia, ciencia y sabiduría) no cumplen perfectamente la definición de virtud, porque no están formalmente ordenadas a lograr el bien, sino sólo materialmente; (3) consideradas en el intelecto en cuanto que sigue a la voluntad, los hábitos especulativos merecen más verdaderamente el título de virtudes en tanto que, a través de ellas, el hombre no sólo es capaz de conocer, sino que desea conocer; (4) los hábitos intelectuales se relacionan diversamente con la voluntad: algunos de ellos dependen de la voluntad sólo en cuanto a su uso, es decir *per accidens;* tal es el caso de la ciencia, la sabiduría y el arte; algunos dependen de la voluntad en cuanto que reciben de ella su principio, como es el caso de la virtud intelectual de la prudencia, cuya función es hallar las mejores maneras de realizar el bien deseado por la voluntad, y de preservarlo; y hay un hábito especulativo que recibe de la voluntad la determinación de su propio objeto, a saber, la fe, porque *"credere non potest homo nisi volens";* (5) todos estos hábitos pueden ser llamados virtudes de una u otra manera, pero la fe y la prudencia cumplen la definición de virtud más perfecta y propiamente que la ciencia y la sabiduría; (6) *nota bene:* esto no implica que, tomadas en sí mismas, la fe y la prudencia sean hábitos más nobles o más perfectos que la ciencia y la sabiduría. Esta última observación concuerda con la doctrina constante de Tomás de Aquino de que, considerada en sí misma, la ciencia es un hábito especulativo más elevado (esto es, un tipo de conocimiento más perfecto) que la fe.

4. Esta superioridad es debida a la superioridad *intrínseca* del conocimiento como tal. El conocimiento es superior a todas las otras operaciones del hombre porque es a través de él como el hombre puede alcanzar su último fin: "Y así, entender el inteligible perfectísimo, que es Dios, será lo perfectísimo en este género de operación que es el *entender*". *Contra Gentiles,* III, 25; BAC, vol. II, pág. 146. Nótense, en la pág. 147, las vigorosas expresiones empleadas por Tomás de Aquino: "El *entendimiento* humano *apetece* y *ama* y sobremanera se *deleita* en el conocimiento de lo divino, por menguado que sea, mucho más que con el conocimiento perfecto que tiene de las cosas inferiores". Ver la pág. 150 sobre el *deseo* natural del intelecto de conocer la causa del ser universal. Algunas indicaciones sobre el sentido de estas expresiones y otras similares, serán dadas más adelante en la nota 22.

5. El intelecto está provisto de espontaneidad propia, que se extiende a todo el campo del conocimiento como tal. Es el intelecto solo el que procede de los principios a las conclusiones, o el que reduce las consecuencias a la luz de los primeros principios. En este sentido, "la razón se gobierna a sí misma, igual que la voluntad se mueve a sí misma" (*Summa Theologica,* I-II, q. 17, a. 6, ad 1; BAC, vol. 4, pág. 454. Cf. I-II, q. 9, a. 3, *respuesta;* BAC, vol. 4, pág. 334). En otras palabras, a través de su conocimiento de los principios el intelecto se mueve a sí mismo (es decir, se reduce a sí mismo de la potencia al acto) al conocimiento de las conclusiones. Esto es decir simplemente que el conocimiento como tal es entera y exclusivamente obra del intelecto. Pero, toda la espontaneidad del intelecto presupone una doble pasividad: (1) respecto a su objeto, en el sentido de que el intelecto es una facultad pasiva, que debe ser actuada antes de que actúe; (2) respecto a la voluntad, en el sentido de que todo acto de conocimiento presupone o la voluntad de conocer o, por lo menos, el consentimiento de la voluntad al ejercicio de la facultad del intelecto.

6. La coincidencia de Aristóteles con el Evangelio en este punto ha sido destacada por el propio Tomás de Aquino en un texto que todos y cada uno de los tomistas deberían tener presente: "El fin último del hombre y de toda sustancia intelectual se llama *felicidad* o *bienaventuranza;* pues esto es lo que desea como fin último toda sustancia intelectual, y lo desea de por sí. En consecuencia, la bienaventuranza y felicidad última de cualquier sustancia intelectual es el conocer a Dios. Por este motivo dice San Mateo (5,8): *Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios.* Y San Juan (17,3): *Esta es la vida eterna, que te conozcan a ti, verdadero Dios.* La opinión de Aristóteles está de acuerdo con esta sentencia, pues en el último libro

de su *Etica* (Libro X, 1177a 12-18) dice que la felicidad última del hombre es *especulativa, concretamente, la que tiene como objeto de contemplación el óptimo". Contra Gentiles,* III, 25; BAC, vol. II, pág. 151. La referencia a Aristóteles es un signo seguro de que, en la mente de Tomás de Aquino, ésa era una verdad *filosófica,* cuya plenitud había sido revelada a los hombres por el Evangelio. Sobre los sentidos indirectos en los que puede decirse que el intelecto "desea", ver la nota 22.

7. *Summa Theologica,* I-II, q. 17, a. 6, *respuesta;* BAC, vol. 4, págs. 453-454. Una de las causas principales del desacuerdo verbal entre tomistas sobre este punto, es que algunos de ellos hablan del acto de conocer como ejercido por el intelecto, mientras otros hablan del acto de conocer como ejercido por el hombre. Ambos puntos de vista son igualmente legítimos en la doctrina de Tomás de Aquino, pero justifican respuestas diferentes a la misma pregunta. Al hablar de "filósofos", estamos hablando de "hombres", y es manifiesto que, en el caso de los hombres que filosofan, la voluntad es un factor importante de su comportamiento especulativo. En un problema tan concreto, se puede disculpar que uno haga alusión a su experiencia personal. Hace muchos años, alrededor de 1924, un conocido filósofo y teólogo me dijo, después de una de mis conferencias sobre Tomás de Aquino: "¡Yo lo odio! Es un malhechor". El odio no es un argumento filosófico. Una de las razones más tontas alegadas por los adversarios del tomismo es también una de las más frecuentes: que los *tomistas* son "insoportables", porque son autosuficientes, intolerantes, etc. Probablemente la proposición "todos los tomistas no son santos" debería ser concedida, pero ¿qué relación tiene con la intrínseca verdad del tomismo? Hay un obstáculo todavía más generalizado al reconocimiento del tomismo como doctrina que todo filósofo debería examinar en sus propios méritos: que, *como todo el mundo sabe,* el tomismo no merece ser tomado en cuenta. ¿Por qué? Se darán veinte respuestas diferentes a esta pregunta: que es "medieval"; que no es sino una "teología"; que no es sino una repetición de Aristóteles, quien ya fue refutado por Descartes; que es "escolástica", es decir, verbal; que se expresa en un lenguaje "ininteligible" o que, por lo menos, no vale el esfuerzo que habría que hacer para entenderlo, etc. Todas estas excusas son *prejuicios:* no se apoyan en la razón, sino en la voluntad. Algunos de ellos están lejos de ser despreciables. Por ejemplo, alguien puede rehusar el estudio de Santo Tomás porque S. Agustín satisface todas sus necesidades especulativas; pero, en este caso, esto es una presuposición, no una conclusión. Hablando *de facto,* todas esas actitudes son otros tantos pecados contra el amor de la verdad por sí misma, y sea que estén inspirados por la indolencia, o por un temor secreto a la verdad, o por orgullo, o por simple testarudez, o por pura

mala voluntad, su origen yace finalmente en la voluntad. Por supuesto, es muy posible que un filósofo de recta intención encuentre obstáculos puramente especulativos a la aceptación del tomismo. Cuando éste es el caso, el problema es de naturaleza puramente filosófica; su solución yace en el intelecto, no en la voluntad.

8. *Summa Theologica,* I-II, q. 57, a. 1, *respuesta;* BAC, vol. 5, pág. 209. En *De Virtutibus in Communi,* art. VII, *respuesta,* mantiene la misma doctrina: "non enim ex hoc quod homo habet scientiam, efficitur volens considerare verum, sed solummodo potens; unde et ipsa veri consideratio non est scientia in quantum est volita, sed secundum quod directe tendit in obiectum". La misma conclusión se aplica al arte, que es un hábito del intelecto práctico. Un artista puede hacer obras de arte, pero su inclinación a hacerlas no está en su arte, sino en su voluntad. Un filósofo perezoso no tiene más vida filosófica que vida artística, un artista perezoso. Cf., en el mismo texto: "non enim per hos (habitus) homo ad hoc perficitur, ut homo eis velit uti, sed solum ut ad hoc sit potens". Ver también el *ad* 5. Es por esto que, mientras el conocimiento mismo de la verdad siempre es bueno, el deseo en la búsqueda del conocimiento de la verdad puede ser malo, sea porque se hace inmoderado (*Sum. Theol.,* II-II, q. 166, a. 2; BAC, vol. 10, pág. 402), o porque se desorienta (*Sum. Theol.,* II-II, q. 167, a. 2; BAC, vol. 10, pág. 411). Una virtud intelectual, que es siempre buena en sí misma, es siempre distinta del acto de la potencia apetitiva que dirige su uso o aplicación (*Sum. Theol.,* II-II, q. 166, a. 2, *ad* 2; BAC, vol. 10, pág. 404). La virtud que modera la aplicación de la mente al conocimiento es la "estudiosidad": *Sum Theol.,* II-II, q. 166, a. 1, *respuesta;* BAC, vol. 10, pág. 401.

9. *Summa Theologica,* I-II, q. 17, a. 6, *respuesta;* BAC, vol. 4, págs. 453-454. Esto es eminentemente verdad respecto de la fe, pero la generalidad de la fórmula es absoluta: tan pronto como hay alguna razón para que el intelecto suspenda su asentimiento a una conclusión, "assensus ipse vel dissensus in potestate nostra est et sub imperio cadit". Todo el problema es, entonces, saber hasta dónde se extiende la evidencia intelectual absoluta. *De iure,* se extiende a todo lo que puede ser referido necesariamente a la evidencia de los primeros principios; *de facto,* se extiende a todo lo que está actualmente referido a ellos. La virtud de la *docilitas* consiste, precisamente, en la buena voluntad del alumno para abrir su mente a la luz de lo que se le enseña; para hacerse receptivo a la verdad incluso antes de que su intelecto la haya visto con evidencia; por lo menos, yace en la voluntad el no comportarse como un *protervus.* La investigación psicológica de estos problemas sería fecunda. Todo el comportamiento concreto del hombre res-

pecto a la verdad podría ser analizado con provecho a la luz de la regla general asentada aquí por Santo Tomás de Aquino.

10. Aristóteles, *Metafísica,* Z, 1, 1028b 2-7: "And indeed the question which was raised of old and is raised now and always, and is always the subject of doubt, viz., what being is, is just the question, what is entity (ousia)?" —quoted from W. D. Ross' translation (*The Works of Aristotle,* vol. VIII, 10028b). Nos hemos tomado la libertad de cambiar la última palabra, reemplazando *sustancia* por *entidad.* Cf. J. Owens, *The Doctrine of Being in the Aristotelian "Metaphysics",* Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto, 1951, ch. VIII.

11. Todo nuestro argumento es *de facto.* La única manera de impugnarlo sería rechazar la masa de evidencia histórica —atestiguada por el propio Tomás de Aquino— del desacuerdo existente entre los filósofos en relación a la naturaleza y el sentido de los primeros principios del conocimiento humano. Mientras más cierto se está en que Tomás de Aquino tiene evidentemente razón sobre este punto —y, personalmente, estamos completamente seguros de ello—, más afectado se debe estar por la paradójica situación en la que nos encontramos: si el ser *"habens esse"* de Tomás de Aquino es una evidencia necesaria e inmediata del intelecto humano, como lo es, ¿por qué tantos filósofos no logran ver su evidencia? ¿Cómo tantos hombres están engañados respecto a una proposición que, puesto que trata del primer principio, debería ser necesaria y evidentemente captada por todos y cada uno de los intelectos humanos? (*In Metaph.,* IV, lect. 6; Cathala, n. 537). Los hechos solos son responsables de la existencia del problema, y ninguno de nosotros debería imaginar que él le dará una respuesta totalmente correcta, por así decirlo, por su propia cuenta; pero la negativa a encarar *cualquier* problema real sería, por nuestra parte, una de las peores traiciones a Tomás de Aquino.

12. "Inter multas sententias quae a diversis prodierunt, quid scilicet esse vera sapientia, unam singulariter firmam et veram Apostolus protulit dicens *Christum Dei virtutem et sapientiam, qui etiam factus est nobis sapientia a Deo".* Tomás de Aquino, *In Sent.,* I, *prologus.* La referencia a San Pablo es *I Corintios,* 1, 26 y 30.

13. Tomás de Aquino, *In Ioannis Evangelium,* cap. 13, lect. 3, n. 1; ed. Vivès, vol. 20, pág. 209. La misma doctrina se halla en *Contra Gentiles,* I, 4; BAC, vol. I, pág. 104; y en la *Física* de Aristóteles, libro VII, cap. 3, 247b 9. "Porque —dice Santo Tomás— en el tiempo de la juventud el alma... está sujeta al vaivén de los movimientos pasionales y no está en condiciones para conocer tan alta verdad".

14. Tomás de Aquino, *Dieciséis consejos para adquirir el tesoro de la ciencia* (carta), n. 12.

15. *Ibid.*, nn. 13 y 14.

16. *Ibid.*, n. 16. Cf. *Eccli.*, 3, 22, citado en la *Summa Theologica*, II-II, q. 167, a. 1, *respuesta* (BAC, vol. 10, pág. 401), donde esta falta es incluida entre las diversas formas de un vicio definido: la curiosidad.

17. *Contra Gentiles*, I, 4; BAC, vol. I, pág. 104.

18. *Contra Gentiles*, I, 5; BAC, vol. I, pág. 106.

19. *Ibid.*; BAC, vol. I, págs. 106-107. Esta —dice Santo Tomás— es una de las razones por las cuales Dios ha convenientemente propuesto al hombre para que las crea algunas verdades que la razón humana no puede investigar: para reprimir el orgullo.

20. San Agustín, *De Trinitate*, IX, 1; Migne, *Pat. Lat.*, vol. 42, col. 961. Este texto se aplica eminentemente al caso del cristiano que busca "entender" lo que cree sobre el misterio de la Trinidad: "Certa enim fides utcumque inchoat cognitionem; cognitio vero certa non perficietur, nisi post hanc vitam, cum videbimus facie ad faciem". Pero las observaciones de San Agustín se aplican no menos bien a la búsqueda de la sabiduría como tal, tanto más cuanto que —según Tomás de Aquino— le es imposible al hombre alcanzarla perfectamente en esta vida. Ver el texto citado en la nota siguiente.

21. *Contra Gentiles*, III, 48; BAC, vol. II, pág. 217. (Ver Aristóteles, *Metafísica*, I, 1, 993a 12). Nótense las intencionadamente cuidadosas expresiones usadas por Tomás de Aquino en las frases siguientes: "Por lo tanto, como la felicidad del hombre en esta vida parece consistir principalmente en la especulación, por la que buscamos conocer la verdad...", etc.

22. *Contra Gentiles*, I, 4; BAC, vol. I, pág. 104. Este "apetito natural de saber" insertado por Dios en las "mentes" de los hombres puede ser entendido o como la tendencia natural del intelecto hacia la verdad, o como un apetito natural de la voluntad que no puede dejar de desear el conocimiento. El Ferrarense prefiere esta segunda interpretación en su comentario sobre la *Contra Gentiles*, I, 4, edición Leonina, vol. XIII, pág. 12: "ideo dicendus est iste appetitus esse naturalis quidam actus voluntatis, quo voluntas in propositam sibi cognitionem fertur ita quod in oppositum ferri non potest". Ambas interpretaciones son verdaderas; la segunda, que es también la más profunda, se ve confirmada por la *Sum. Theol.*, I-II, q. 10, a. 1, *respuesta*, (BAC, vol. 4, págs. 344-345) donde Santo Tomás dice que la voluntad no sólo desea el bien en general, "sino también el perteneciente a cada potencia, y al hombre todo entero", como —por ejemplo— "el conocimiento de la verdad, que conviene al intelecto, y ser, y vivir...", etc. Este deseo de saber tiene tan claramente su asiento en el

apetito, que necesita ser regulado por una virtud "moral", la "estudiosidad" (ver *supra,* nota 8). El efecto principal de esta virtud es ejercer un cierto control sobre nuestro deseo de saber. Como evita que este deseo se haga inmoderado, la estudiosidad es una virtud subordinada a la virtud principal de la templanza. En segundo término, designa nuestra aptitud para sobreponernos al esfuerzo que se requiere para adquirir el saber (*Sum. Theol.,* II-II, q. 166, a. 2, *respuesta,* y *ad* 3; BAC, vol. 10, págs. 403 y 404). El apetito natural de saber, del cual Santo Tomás habla en *Contra Gentiles,* I, 4, debe ser entendido, por lo tanto, no sólo como una tendencia natural del intelecto hacia la verdad, sino también como una parte del deseo del hombre del bien en general.

LA INTELIGENCIA AL SERVICIO DE CRISTO REY

"No queráis amar al mundo, ni las cosas mundanas. Si alguno ama al mundo, no habita en él la caridad del Padre. Porque todo lo que hay en el mundo es concupiscencia de la carne, concupiscencia de los ojos y soberbia de la vida, lo cual no nace del Padre, sino del mundo. El mundo pasa y también su concupiscencia. Mas el que hace la voluntad de Dios permanece eternamente". Bossuet recuerda estas palabras de la primera epístola de Juan (2, 15-17) al comienzo de su *Tratado de la Concupiscencia,* añadiéndoles este breve pero meduloso comentario: "Las últimas palabras de este apóstol nos muestran que el mundo, del cual habla aquí, son aquellos que prefieren las cosas visibles y transitorias a las invisibles y eternas". Permítanme añadir simplemente por mi parte que, si llegamos a comprender el significado de esta definición, el vasto problema que debemos examinar juntos se hallará resuelto.

Nosotros estamos en el mundo. Querámoslo o no, es un hecho, y no depende de nosotros estar o no estar en él; pero no debemos ser del mundo. ¿Cómo estar en el mundo sin ser del mundo? He aquí el problema que obsesiona a las conciencias cristianas desde la fundación de la Iglesia y que se plantea en forma especialmente aguda en relación a nuestra inteligencia. Porque es enteramente cierto que la vida cristiana nos ofrece una solución radical a esta dificultad: salir del mundo, renunciar a él

completamente refugiándose en la vida monástica. Sin embargo, en primer lugar, los estados de perfección serán siempre el patrimonio de una élite; pero, sobre todo, los perfectos no huyen del mundo sino para salvarlo salvándose ellos mismos, y es un hecho ostensible que el mundo no siempre les permite ni siquiera salvarlo. Siempre habrá entre nosotros almas deseosas de huir del mundo, pero no es seguro que el mundo siempre les permita huir de él, porque él no sólo se afirma, sino que no quiere aceptar que se lo renuncie: ésa es la peor injuria que puede infligírsele. Ahora bien, el uso cristiano de la inteligencia es una injuria de la misma clase, y quizás la que entre todas, le hiere más profundamente, porque cuanto más se da cuenta de que la inteligencia es lo más elevado que hay en el hombre, tanto más ansía asegurarse con exclusividad su homenaje y sojuzgarla. Negarle ese homenaje es el primer deber intelectual del cristiano. ¿Por qué y cómo?, eso es lo que tenemos que investigar.

La protesta permanente del mundo contra los cristianos es que ellos lo desprecian, y que, despreciándolo, desconocen lo que constituye el valor mismo de la naturaleza: su bondad, su belleza y su inteligibilidad. Esto es lo que explica los incesantes reproches que se nos dirigen en nombre de la filosofía, de la historia y de la ciencia; el cristianismo rehúsa tomar el hombre entero y, so pretexto de mejorarlo, lo mutila, forzándolo a cerrar los ojos a lo que constituye la excelencia de la naturaleza y de la vida, a ignorar el progreso de las sociedades a través de la historia y a recelar de la ciencia, que nos descubre progresivamente las leyes de la naturaleza y las de la sociedades. Estos reproches, que nos repiten machaconamente a los oídos, nos resultan demasiado familiares para que logren interesarnos; pero no dejamos de tener el deber de no cesar nunca de responder a ellos y, sobre todo, de no perder nunca de vista nosotros

mismos la respuesta. Sí, el cristianismo es una condenación radical del mundo, pero es al mismo tiempo una aprobación sin reservas de la naturaleza. Porque el mundo no es la naturaleza, sino la naturaleza labrando su curso apartada de Dios.

Lo que es verdad para la naturaleza es verdad en grado eminente para la inteligencia, cumbre de la naturaleza. En la tarde de la creación, Dios miró su obra y juzgó —dice la Escritura— que todo aquello era muy bueno. Pero lo mejor de su obra era el hombre, creado a su imagen y semejanza; y si buscamos en qué consiste esta semejanza divina, la encontramos —dice San Agustín— *in mente:* en la mente. Vayamos más allá, siguiendo al mismo doctor: encontramos esta semejanza en aquella parte de la mente que es, por así decirlo, su cúspide, aquella por la cual la mente, en contacto con la luz divina, de la que es como un reflejo, concibe la verdad. Comprender con la inteligencia la verdad en este mundo, aun cuando sea de una manera oscura y parcial, mientras esperamos verla un día en su completo esplendor, tal es el destino del hombre de acuerdo con el cristianismo. Lejos de despreciar el conocimiento, el cristianismo lo ama: *intellectum valde ama.*

Por lo tanto, a menos que se pretenda conocer mejor que San Agustín lo que es el cristianismo, nadie puede acusarnos de traicionarlo o de acomodarlo a las necesidades de la causa por seguir el consejo de este santo: amad la inteligencia y amadla mucho. La verdad es que si nosotros amamos la inteligencia tanto como nuestros adversarios, y a veces más, no la amamos del mismo modo. Hay un amor a la inteligencia que consiste en dirigirla hacia las cosas visibles y pasajeras: ése es el amor del mundo; pero hay otro que consiste en dirigirla hacia las invisibles y eternas: ése es el de los cristianos. Es, por tanto, el nuestro y, si lo preferimos al primero, es porque no nos niega nada de lo

que el primero nos da, y porque nos colma de todo lo que el otro es incapaz de darnos.

Que hay allí, en el cristianismo, algo que sus adversarios no logran captar, se ve claramente por el carácter contradictorio de las objeciones que le dirigen, pero es también un consuelo para nosotros constatar que sus objeciones se fundan en semejantes malentendidos. Porque le reprochan el poner al hombre en el centro de todo, pero también el desestimar su grandeza, y yo estoy dispuesto a admitir que pudiéramos estar errados diciendo una cosa o la otra, pero no por estar diciendo ambas al mismo tiempo. Y lo que es verdad del hombre en general, lo es en particular de su inteligencia. Acepto que se le reproche a Santo Tomás de Aquino el haber traicionado el espíritu del cristianismo por la exaltación indebida de los derechos de la inteligencia, o que se le reproche el haber traicionado el espíritu de la filosofía por la exaltación indebida de los derechos de la fe, pero no logro comprender que haya podido hacer las dos cosas a la vez. ¿Qué misterio, entonces, yace escondido en el fondo del hombre cristiano, para que sus acciones más espontáneas y más constantes parezcan tan misteriosas a quienes las observan desde fuera?

Este misterio —puesto que según todas las apariencias se trata de un misterio— es el misterio de Jesucristo. Basta estar informado, aunque sea vagamente, de lo que es el cristianismo, para saber en qué consiste este misterio. Por la Encarnación, Dios se ha hecho hombre, es decir que las dos naturalezas, la divina y la humana, se han encontrado unidas en la persona de Cristo. Lo que es menos conocido, incluso para aquellos que adhieren a este misterio por la fe, es la asombrosa transformación que introduce en la naturaleza entera y, en consecuencia, en la manera en la cual debemos concebirla en lo sucesivo. Debería decirse más bien: las asombrosas transformaciones, porque este

misterio incluye tantos otros que nunca terminaríamos de considerar sus consecuencias.

Contentémonos aquí con examinar una de ellas: aquella que nos conduce directamente al meollo de nuestro tema. A partir del momento en que la naturaleza humana es asumida por la naturaleza divina en la persona de Cristo, Dios no sólo domina y gobierna la naturaleza como Dios, sino también como hombre. Si, entre todos los hombres, hay alguno que merezca verdaderamente el título de Hombre-Dios, ¿cómo no será tal hombre también el jefe y soberano de todos los demás, esto es, su rey? He aquí por qué Cristo no es solamente el soberano espiritual del mundo, sino también su soberano temporal. Por otra parte, sabemos que la Iglesia es el cuerpo místico de Cristo; que sus fieles son los miembros de ese cuerpo místico, es decir —según la doctrina de San Pablo—, los miembros de Cristo; por tanto, en cuanto miembros de Cristo todos los fieles son sacerdotes y reyes: *"Et quod est amplius* —dice Santo Tomás— *omnes Christi fideles, in quantum sunt membra eius, reges et sacerdotes dicuntur"* (*De regimine principum,* I, 14). Hay por tanto, ya desde ahora, en cada cristiano, como una imagen e incluso como una participación de ese misterio supremo: la humanidad divinizada por la gracia, revestida, en su propia miseria, de una dignidad sacerdotal y real a la vez, que constituye el misterio del hombre cristiano.

De esta prodigiosa transformación tenemos en Pascal un intérprete de una profundidad incomparable, puesto que en ello yace lo que confiere a su obra su plena significación. Que no conocemos a Dios sino a través de la persona de Cristo, que fue Dios mismo habitando, hablando y actuando entre nosotros: Dios mostrándose como hombre a los hombres para hacerse conocer por ellos, es demasiado evidente; pero el gran descubrimiento, o redescubrimiento de Pascal, es haber comprendido

que la Encarnación, cambiando profundamente la naturaleza del hombre, ha llegado a ser el único medio de que disponemos para comprender al hombre. Una verdad como ésa da un nuevo sentido a nuestra naturaleza, a nuestro nacimiento y a nuestro fin. "No solamente —escribe Pascal— no conocemos a Dios sino a través de Jesucristo, sino que no nos conocemos a nosotros mismos sino a través de Jesucristo. No conocemos la vida, la muerte sino a través de Jesucristo. Fuera de Jesucristo no sabemos ni lo que es nuestra vida, ni nuestra muerte, ni Dios, ni nosotros mismos" (*Pensamientos*, 729).

Apliquemos estos principios al ejercicio de nuestra inteligencia; veremos en seguida que la del cristiano, a diferencia de la del que no conoce a Jesucristo, se sabe caída y rescatada, incapaz por tanto de dar todo su rendimiento sin la gracia y, en ese sentido, así como la realeza de Cristo domina el orden de la naturaleza y el orden de la sociedad, así también domina el orden de la inteligencia. Quizás los católicos lo hemos olvidado demasiado; quizás ni siquiera lo hemos comprendido nunca verdaderamente y, si algún tiempo necesita comprenderlo, es éste en el cual vivimos.

¿Qué nos enseña, en efecto, este misterio respecto a los fines y a la naturaleza de la inteligencia?

Como la naturaleza que corona, la inteligencia es buena, siempre que a través de ella y en ella, la naturaleza entera se dirija hacia su fin, que es ordenarse a Dios. Ahora bien, tomándose a sí misma como fin, la inteligencia se ha apartado de Dios, apartando con ella a la naturaleza, y sólo la gracia puede ayudar tanto a la una como a la otra a retornar a lo que es su fin, porque es su origen. El mundo es precisamente ese rechazo a participar en la gracia que separa a la naturaleza de Dios, y la inteligencia misma es del mundo en tanto que rehúsa con él la gracia. La inteligencia que la acepta, es la del cristiano. Y de este estado

cristiano de la inteligencia es precisamente de lo que el mundo, porque lo detesta, nos invita incesantemente a apartarnos junto con él.

Allí está nuestro verdadero peligro. No dudamos de la verdad del cristianismo; tenemos la firme resolución de pensar como cristianos; pero, ¿sabemos lo que hay que hacer para lograrlo? ¿Sabemos incluso exactamente en qué consiste el cristianismo? Los primeros cristianos lo sabían, porque el cristianismo estaba muy próximo a sus orígenes y porque nadie podía ignorar o desconocer el adversario contra el cual luchaba el cristianismo: el paganismo, es decir, la ignorancia a la vez del pecado que condena y de la gracia de Jesucristo que salva. Es por ello por lo que, no sólo entonces, sino todavía durante siglos, la Iglesia ha recordado sobre todo a los hombres la corrupción de la naturaleza por el pecado, la debilidad de la razón sin la revelación, la impotencia de la voluntad para hacer el bien cuando no se ve ayudada por la gracia. Cuando San Agustín combatía contra Pelagio, que se decía y se creía cristiano, era contra un intento del paganismo de restaurar el naturalismo antiguo e introducirlo en el propio corazón del cristianismo, contra lo que el gran doctor combatía. El naturalismo del Renacimiento fue otro intento del mismo género, y aún hoy estamos en un mundo que se cree naturalmente sano, justo y bueno, porque habiendo olvidado el pecado y la gracia, toma su corrupción por la regla de la naturaleza misma.

No hay en todo ello nada que el cristiano no pueda y no deba incluso esperar: sabemos que la lucha del bien contra el mal no se acabará sino con el mundo mismo. Lo más grave es que el paganismo pueda intentar incesantemente penetrar en el propio cristianismo, y lograrlo. Es un peligro permanente que no podemos evitar sin gran dificultad. Vivir como cristianos, sentir como cristianos, pensar como cristianos en una sociedad que

no es cristiana, cuando no vemos, ni oímos ni leemos casi ninguna cosa que no ofenda al cristianismo o lo contradiga; cuando sobre todo la vida nos obliga, y a menudo la caridad nos impone el deber de no romper lanzas contra las ideas y las costumbres que reprobamos, es algo difícil y apenas posible. Por ello también la tentación de disminuir o adaptar nuestra verdad nos asalta sin cesar, sea para disminuir la distancia que separa nuestras maneras de pensar de las del mundo, sea incluso —y a veces con toda sinceridad— con la esperanza de hacer el cristianismo más aceptable al mundo y secundar su tarea salvadora.

De allí los errores, las laxitudes de pensamiento y los compromisos contra los cuales, en todos los tiempos, se ha rebelado el celo de ciertos reformadores cristianos. Hacer volver el cristianismo a la pureza de su esencia fue en efecto la primera intención de Lutero y de Calvino; tal es todavía hoy la del ilustre teólogo calvinista Karl Barth, quien se aplica con todas sus fuerzas a purificar el protestantismo liberal del naturalismo, y a hacer volver la Reforma misma al respeto incondicional de la palabra de Dios. Todos conocemos el vigor con el que se aplica. Dios habla, dice Karl Barth; el hombre escucha y repite lo que Dios ha dicho. Desafortunadamente, como es inevitable a partir del momento en que un hombre se erige en intérprete: Dios habla, el barthiano escucha y repite lo que Barth ha dicho. Por eso, si creemos en este nuevo evangelio, debería atribuírsele a Dios el haber dicho que, después del pecado, la naturaleza está tan totalmente corrompida que no le queda sino su propia corrupción, una masa de perdición que la gracia puede perdonar, pero que nada podrá curar nunca más. Así pues, para combatir mejor el paganismo y el pelagianismo, esta doctrina nos invita a desesperar de la naturaleza, a renunciar a todo esfuerzo de salvar la razón recristianizándola.

Tales son los dos peligros que nos asaltan continuamente y que, habiendo obsesionado nuestro pensamiento sin cesar, nos reducen a veces incluso a no saber ya lo que es cristiano y lo que no lo es. Olvidamos la regla de oro que resuelve todos los litigios y disipa todas las confusiones, regla que deberíamos tener siempre en la mente como la luz a la que no resiste ninguna oscuridad: que el catolicismo enseña, primero que todo, la restauración de la naturaleza caída por la gracia de Jesucristo. Restauración de la naturaleza: es necesario, por tanto, que haya una naturaleza, ¡y de qué valor, puesto que es la obra de Dios, que la ha creado, y la ha recreado rescatándola al precio de su sangre! Así, la gracia presupone la naturaleza, y la excelencia de la naturaleza, que ella viene a sanar y a transfigurar. Al revés del calvinismo y del luteranismo, la Iglesia rehúsa desesperar de la naturaleza, como si el pecado la hubiera corrompido totalmente, y se inclina tiernamente hacia ella para vendar sus llagas y salvarla. El Dios de nuestra Iglesia no es sólo un juez que perdona, es un juez que puede perdonar porque es, primero, un médico que cura. Pero si no desespera de ella, tampoco espera la Iglesia que la naturaleza pueda curarse por sí misma. Así como se opone a la desesperación del calvinismo, se opone a la necia esperanza del naturalismo, que busca en la misma enfermedad el principio de su curación. La verdad del catolicismo no es un término medio entre dos errores, que participaría de uno y otro, sino una verdad real, es decir una cumbre, desde donde uno descubre a la vez cuáles son los errores y qué los hace ser tales. Para un calvinista, un católico es tan respetuoso de la naturaleza, que no se distingue en nada de un pagano, salvo por la ceguera adicional que le hace degradar en paganismo hasta al propio cristianismo. Pero el católico sabe bien que no se trata de eso, y que es el calvinista quien, confundiendo la naturaleza con el mundo, ya no sabe amar a la naturaleza bajo el mundo

que la reviste, es decir, amar la obra de Dios odiando el pecado que la deforma. Para el pagano, el santo cristiano es un enemigo de la naturaleza, que se encarniza con una ira furiosa a torturarla e incluso a mutilarla; pero el católico sabe bien que él no castiga la naturaleza sino por el amor que le tiene: el mal que combate ha entrado demasiado profundamente en ella como para que pueda arrancarlo sin hacerla sufrir. Como el calvinismo desespera de la naturaleza creyendo desesperar sólo de su corrupción, el naturalismo no pone su esperanza sino en la corrupción cuando cree esperar en la naturaleza. Sólo el catolicismo sabe exactamente lo que es la naturaleza, y lo que es el mundo, y lo que es la gracia, pero no lo sabe sino porque mantiene fijos sus ojos sobre la unión concreta de la naturaleza y de la gracia en el Redentor de la naturaleza: la persona de Jesucristo.

Imitar a la Iglesia debe ser nuestra regla, si queremos poner la inteligencia al servicio de Cristo Rey. Porque servirle es unir nuestros esfuerzos a los suyos; hacernos —según la palabra de San Pablo— sus cooperadores, es decir trabajar con El, o permitirle trabajar, en nosotros y a través de nosotros, en la salvación de la inteligencia cegada por el pecado. Pero, para trabajar en esto, tendremos que seguir el ejemplo que El mismo nos da: liberar la naturaleza que el mundo nos oculta, hacer de la inteligencia el uso para el cual Dios la ha destinado al crearla.

Es aquí, me parece, donde debemos volvernos hacia nosotros mismos, para preguntarnos si estamos cumpliendo nuestro deber y sobre todo si lo estamos cumpliendo bien. Todos hemos encontrado, ya en la historia, ya a nuestro alrededor, algunos de esos cristianos que creen rendir homenaje a Dios adoptando en relación a la ciencia, a la filosofía y al arte, una indiferencia que parece a veces desprecio. Pero ese desprecio puede mani-

festar o grandeza suprema o suprema pequeñez. Me gusta oír decir que toda la filosofía no vale una hora de esfuerzo, cuando quien me lo dice se llama Pascal, es decir, a la vez uno de los más grandes filósofos, uno de los más grandes científicos y uno de los más grandes artistas de todos los tiempos. Siempre se tiene el derecho de despreciar lo que se ha superado, sobre todo si lo que se desprecia no es tanto aquello que se amaba como el excesivo apegamiento que nos había detenido allí. Pascal no desprecia ni la ciencia, ni la filosofía; pero no les perdona el haberle ocultado por un tiempo el misterio más profundo de la caridad. Cuidémonos entonces, quienes no somos Pascal, de despreciar lo que quizás nos sobrepasa, porque la ciencia es una de las mayores alabanzas a Dios: la comprensión de lo que Dios ha hecho.

Eso no es todo. Por alta que sea la ciencia, es demasiado claro que Jesucristo no vino a salvar a los hombres por medio de la ciencia o de la filosofía; El vino a salvar a todos los hombres, *incluso* a los filósofos y a los científicos; y si estas actividades humanas no son indispensables para la salvación, ellas tambin tienen necesidad de ser salvadas, como todo este orden de la naturaleza que la gracia ha venido a rescatar. Ahora bien, hay que tener cuidado de no salvarlas con un celo indiscreto que, so pretexto de purificarlas más completamente, no tenga otro resultado que corromper sus esencias. Hay razón para temer que esta falta sea cometida demasiado a menudo —y ello con las mejores intenciones del mundo— cuando se ve lo que algunos defensores de la fe llaman el uso apologético de la ciencia. Fórmula, sin duda, excelente, con la condición de que uno sepa no sólo lo que es la ciencia, sino lo que es la apologética.

Para ser un apologista eficaz, es necesario primero ser teólogo; yo diría incluso, en la medida de

lo posible, un excelente teólogo. Estos escasean más de lo que suele pensarse; pero no se escandalizarán sino aquellos que no hablan de teología sino de oídas o que se contentan con recitar sus fórmulas sin haberse molestado en profundizar en su significado. Sin embargo, si se quiere hacer apologética por medio de la ciencia, no basta ni siquiera ser excelente teólogo, es necesario además ser un excelente científico. Digo —con toda intención— un científico, y no solamente un hombre inteligente y cultivado con más o menos barniz de ciencia. Si se quiere practicar la ciencia por Dios, la primera condición es practicar la ciencia por sí misma, o como si se la practicara por sí misma, porque ése es el único medio de adquirirla. Lo mismo se puede decir de la filosofía; creer que se sirve a Dios aprendiéndose un buen número de fórmulas que dicen lo que uno sabe que debe decirse, sin comprender por qué lo que dicen es verdad, es engañarse. Ni siquiera denunciar errores —por muy falsos que puedan ser— es servir a Dios, cuando se muestra que uno ni siquiera ha comprendido en qué son falsos. Digamos al menos que eso no es servirlo como científico o como filósofo, que es lo único que se trata de demostrar por el momento. Añadiría que igual ocurre con el arte, puesto que hay que poseerlo antes de pretender ponerlo al servicio de Dios. Se nos dice que ha sido la fe la que ha construido las catedrales de la edad media; sin duda, pero la fe no hubiera construido nada si no hubiera habido arquitectos también; y si es cierto que la fachada de Notre Dame es un rapto del alma hacia Dios, eso no le impide ser también una obra de geometría: hay que saber geometría para construir una fachada que sea un acto de caridad.

Católicos, que profesamos el valor eminente de la naturaleza porque es obra de Dios, mostremos pues nuestro respeto por ella asentando como primera regla de nuestra acción, que *la piedad no*

dispensa nunca de la técnica. Porque la técnica es aquello sin lo cual incluso la piedad más viva es incapaz de hacer uso de la naturaleza por Dios. Nadie, ni nada, obliga a un cristiano a ocuparse de la ciencia, del arte o de la filosofía, puesto que no faltan otras maneras de servir a Dios; pero *si ésa es la manera de servir a Dios que él ha escogido,* el mismo fin que se propone al estudiarlas lo obliga a la excelencia; está condenado, por la misma intención que lo guía, a llegar a ser un buen científico, un buen filósofo o un buen artista: ésa es para él la única manera de ser un buen servidor.

Tal es, en fin de cuentas, la enseñanza que la Iglesia nos da y el ejemplo que nos ha transmitido. ¿No dice acaso San Pablo que "las perfecciones invisibles de Dios, su eterno poder y su divinidad son, después de la creación del mundo, visibles a la inteligencia por medio de las creaturas"? Es por eso por lo que tantos doctores, que fueron al mismo tiempo científicos, se inclinaron con amor hacia la obra de la creación. Para ellos, estudiarla es estudiar a Dios en sus obras; un San Alberto Magno nunca cree conocer suficientemente la naturaleza, porque mientras mejor la conoce, mejor conoce también a Dios. Pero no hay dos maneras de conocerla; o se posee la ciencia o no se la posee, o se estudian las cosas científicamente, o se resigna uno a no saber nunca nada de ellas. San Alberto Magno llegó a ser, pues, en primer lugar, un sabio, en el sentido propio del término; de aquellos que se asombran o se escandalizan de ello, dice que esos brutos blasfeman de lo que ignoran; él sabe lo que hace: no espera a que la preocupación de reparar un mal ya cometido lo obligue a ocuparse a su vez de la ciencia para remediarlo: no cree en esa táctica que consiste en dejar que los adversarios lo hagan todo, a reserva de aplicarse luego a su estudio, para adquirir a duras penas el uso de las armas que volverá contra

ellos. Alberto no estudia las ciencias contra nadie, sino por Dios. Cuando se da un hombre similar, no pierde su tiempo probando que la enseñanza de la ciencia no contradice la de la Iglesia: suprime la cuestión con su ejemplo, mostrando al mundo que se puede ser hombre de ciencia porque se es hombre de Dios. Tal es también la actitud que la Iglesia nos recomienda; erigiendo a San Alberto Magno patrón de las escuelas católicas, nos recuerda permanentemente que esas escuelas no deberán temer nunca el colocar demasiado alto su nivel de enseñanza y sus exigencias científicas. Vale la pena hacer bien todo lo que vale la pena hacer por Dios.

Pero hay que recordar que es por El por quien se hace, y olvidarlo es el segundo peligro que nos amenaza. Para servir a Dios por medio de la ciencia o del arte, hay que comenzar por practicarlas *como* si esas disciplinas fueran en sí mismas su propio fin; y es difícil hacer semejante esfuerzo sin dejarse atrapar en él. Tanto más difícil cuando que estamos rodeados de científicos y de artistas que efectivamente las tratan como fines. Su actitud es una manifestación espontánea del naturalismo o —para devolverle su viejo nombre, que es su nombre de todos los tiempos—, del paganismo en el cual la sociedad tiende siempre a recaer porque nunca ha salido de él completamente. Sin embargo, es importante librarnos de él. No se puede poner la inteligencia al servicio de Dios sin respetar íntegramente los derechos de la inteligencia: de lo contrario, no sería ella la que se pondría a su servicio; pero tampoco se puede hacerlo sin respetar los derechos de Dios: de lo contrario, no sería a su servicio que se la estaría poniendo. ¿Qué hacer para que esta segunda condición sea a su vez observada?

Aquí —y pido por ello las debidas disculpas— me veré obligado a hacer el ingrato papel de quien denuncia errores, no solamente los de sus adver-

sarios, sino también los de sus amigos. Para disculparlo, hay que recordar que quien acusa de esta forma a sus amigos, se acusa a sí mismo en primer término: la violencia de sus críticas manifiesta sobre todo el dolor de la falta que él mismo ha cometido y en la cual se siente siempre en trance de recaer. Creo que debo decir, entonces, en primer lugar, que uno de los más graves males de los cuales sufre el catolicismo hoy, es que los católicos ya no tienen el suficiente orgullo de su fe. Esta falta de orgullo lamentablemente no es incompatible con una cierta satisfacción de lo que hacen o dicen los católicos, ni con un optimismo de buen tono más propio de un partido que de una Iglesia. Lo que lamento es que en lugar de decir con toda llaneza lo que debemos a nuestra Iglesia y a nuestra fe, en lugar de mostrar lo que nos aportan y lo que no tendríamos sin ellas, creemos que es una buena política, o una buena táctica, en interés de la Iglesia misma, hacer como si, después de todo, no nos distinguiéramos en nada de los otros. ¿Cuál es el mayor elogio que puedan esperar muchos de nosotros? El más grande que el mundo puede darles: es un católico, pero es muy buen tipo; uno no pensaría que es católico.

¿Acaso no habría que desear exactamente lo contrario? No católicos que lleven su fe como una pluma en el sombrero, sino que hagan entrar de tal manera el catolicismo en su vida y en su trabajo de cada día, que el incrédulo llegue a preguntarse qué fuerza secreta anima esta obra y esta vida, y que, habiéndola descubierto, se diga por el contrario: es un gran tipo y ahora sé por qué: porque es católico.

Para que se piense así de nosotros, es necesario que nosotros mismos creamos en la eficacia de la obra divina como transformadora y redentora de la naturaleza. Que lo creamos, y que lo digamos cuando sea el caso, o por lo menos que no lo

neguemos cuando nos lo pregunten. Eso no es lo que solemos hacer siempre. Si hay algún principio que nuestros doctores nos hayan transmitido y recomendado insistentemente, es que la filosofía es la sirviente de la teología. Ni uno solo de nuestros grandes teólogos ha dejado de decírnoslo; ninguno de nuestros grandes papas ha dejado de recordárnoslo. Sin embargo, ya casi no está de moda hablar de ello, ni siquiera entre los católicos. Se intenta más bien demostrar que la fórmula no quiere decir realmente lo que parece decir; se considera hábil presentar al cristiano que filosofa como buen filósofo, porque filosofa exactamente como si no fuera cristiano. En resumen, igual que es un gran tipo, es un gran filósofo: uno ni se da cuenta de que es católico. Lo que sería interesante, por el contrario, sería un filósofo que como Santo Tomás o como Duns Escoto, se colocara a la cabeza del movimiento filosófico de su tiempo precisamente por ser católico.

A veces parece creerse que una filosofía que se confiese católica estaría desacreditada de antemano, y que, para hacer aceptar la verdad, lo más hábil es presentarla como si no tuviera nada que ver con el catolicismo. Me temo que ése no sea sino un error, incluso un error de táctica. Si nuestra filosofía tradicional no encuentra hoy la audiencia que desearíamos para ella, eso no se debe en absoluto a que se sospeche que está sostenida por una fe, sino más bien porque, estándolo, aparenta no estarlo y porque nadie quiere tomar en serio una doctrina que comienza por negar el más evidente de sus orígenes. Haced la historia de la filosofía francesa de estos últimos años, veréis que los pensadores católicos han sido tomados en serio por los incrédulos en la misma medida en la que han colocado en primer plano lo que, para ellos, es verdaderamente lo primero: la persona de Jesucristo y su gracia. Que nos nazcan mañana un Pascal o un Malebranche, yo les prometo que

nadie les reprochará ser católicos, porque todo el mundo sabrá que su propio catolicismo es la fuente de su grandeza. Uno se preguntará: de dónde les viene esta grandeza, y quizás se deseará la fe que se la ha dado.

No depende de nosotros ser un Pascal, un Malebranche o un Maine de Biran, pero podemos preparar el terreno que favorecerá la acción de sus sucesores cuando vengan. Podemos hacer que sea más fácil para sus sucesores incluso sobrepasar a esos grandes espíritus, desbrozando el terreno de dificultades que, aunque evitables en sí mismas, podrían retardar su acción. No lo lograremos sino restaurando en su plenitud los valores cristianos, es decir, en primer lugar reestableciendo en su plenitud el primado de la teología.

Aquí diré —como antes, y quizás con mayor énfasis— que el gran peligro consiste en creer que, para la inteligencia que quiere ordenarse a Dios, la piedad dispensa de la técnica. Uno podría sentirse tentado de dirigir el reproche contrario a los que pecan por este lado, y decirles que actúan como si la técnica les hiciera las veces de la piedad, pero yo no creo que sea eso lo que ocurre. Tales hombres no solamente han adquirido una maestría impecable en su ciencia o en su arte, que causa a veces admiración entre sus iguales: han conservado también, a menudo de modo indudable, la más íntegra fe unida a la más viva piedad. Lo que les falta es saber que para unir a la fe que han conservado la ciencia que han adquirido, se requiere, además de la técnica de la ciencia, aquella de la fe. Lo que veo en ellos —digamos más bien: lo que percibimos en el fondo de nosotros mismos como una dificultad siempre presente— es la incapacidad de obtener de la razón que se guíe por la fe, porque, para una colaboración semejante, la fe sola no basta; lo que hace falta es esa ciencia sagrada que es la piedra angular del edificio en el cual todas las otras ciencias deben

colocarse: la teología. El teólogo más ardientemente animado de buenas intenciones —hemos dicho— hará tanto mal como bien si pretende "utilizar" las ciencias sin haberlas dominado; pero el científico, el filósofo, el artista, animados por la piedad más ardiente, corren a las peores aventuras si pretenden ordenar su ciencia a Dios sin haber, si no dominado, por lo menos practicado la ciencia de las cosas divinas. Practicado digo, porque al igual que las otras, esta ciencia no se aprende sino practicándola. Sólo ella puede enseñarnos cuál es el último fin de la naturaleza y de la inteligencia, ponernos delante de los ojos aquellas verdades que Dios mismo nos ha enseñado y que enriquece con tan profundas perspectivas las que la ciencia enseña. Al revés de lo que decía, pues, de una apologética peligrosa porque sea demasiado fácil de contentar, diré aquí que se puede ser un científico, un filósofo y un artista sin haber estudiado teología, pero que sin ella no se podrá llegar a ser un científico, un filósofo o un artista cristiano. Sin ella podremos ser, por un lado cristianos, y por otro científicos, filósofos o artistas, pero sin ella nuestro cristianismo no descenderá nunca a nuestra ciencia, a nuestra filosofía y a nuestro arte, para reformarlos desde dentro y vivificarlos. La mejor buena voluntad del mundo no basta para ello; hay que saber para poder hacerlo y, como todo lo demás, no lo sabremos si no lo hemos aprendido.

Así pues, si debemos a nuestro catolicismo el respeto de la naturaleza, de la inteligencia y de las técnicas por medio de las cuales la inteligencia escruta la naturaleza, le debemos también el saber reconducir a Dios esta ciencia de la cual El es el autor: *Deus scientiarum dominus.* Y del mismo modo que me permitía recomendar la práctica de las disciplinas científicas, o de las técnicas artísticas *a aquellos cuya vocación es servir a Dios en estos campos,* así mismo me permito recomendar

con todas mis fuerzas la enseñanza y la práctica de la teología a todos aquellos que, habiendo dominado aquellas técnicas, quieran seriamente ordenarlas a Dios.

No debemos ocultarnos que, tanto en un caso como en el otro, se trata de acometer un largo esfuerzo. Hará falta nada menos que el concurso de todas las buenas voluntades calificadas para poder tener éxito en esto. Estamos ante un problema nuevo que requiere una solución nueva. En la edad media, las ciencias eran privilegio del clero, es decir de aquellos que, por estado, detentaban la ciencia de la teología. Así el problema no se les planteaba. Hoy día, como consecuencia de una evolución que no es del caso examinar aquí, los que saben teología ya no son los que hacen ciencia, y los que hacen ciencia, aun cuando no desprecien la teología, por lo menos no ven ningún inconveniente en ignorarla. Nada más natural de parte de los que no son católicos, pero nada más anormal de parte de los que hacen profesión de catolicismo. Porque incluso si experimentan el más sincero deseo de poner su inteligencia al servicio de su fe, no lograrán hacerlo jamás, porque carecen de la ciencia de la fe. Para que puedan tener éxito, es necesario enseñarles, no cómo hacerlo (son ellos quienes deben hallarlo), sino cuál es esta verdad sagrada en la cual desea inspirarse su inteligencia.

Es importante comprender, entonces, que vivimos en una época en la cual la teología no puede seguir siendo el privilegio de algunos especialistas consagrados a estudiarla a causa del estado religioso que han abrazado; sin lugar a dudas, los clérigos deben considerarla como su ciencia propia y conservar su magisterio, porque les pertenece con pleno derecho; y no solamente conservarlo, sino ejercerlo en toda su plenitud, porque es cuestión de vida o muerte para el futuro de la vida cristiana, tanto de las almas como de la sociedad. Cuando

la teología renuncia al ejercicio de sus derechos, la palabra de Dios renuncia a hacerse oír, la naturaleza se aparta de la gracia y el paganismo reclama los derechos a los que nunca ha renunciado. Pero, a la inversa, si se quiere que la palabra de Dios se haga oír, hacen falta oyentes para recibirla; hace falta que aquellos que quieren trabajar como cristianos en la gran obra de la ciencia, de la filosofía o del arte, sepan, ellos también, oír su voz, y no solamente instruirse sobre sus principios, sino también y sobre todo penetrarse de ellos.

En esto, menos que en ninguna otra parte, no son ni el número ni la extensión de los conocimientos lo que importa; bastará escoger un número muy pequeño de principios fundamentales, siempre y cuando se impregne de ellos el pensamiento de los que los reciben, y que lo informen desde dentro hasta el punto de constituir una unidad con él, de vivir con él y por él, como un injerto que atrae toda la savia del árbol para hacerle dar frutos. Escoger esos principios, organizar su enseñanza y darla a aquellos que considerará dignos de recibirla, es tarea de la Iglesia docente, no de la Iglesia discente. Pero si esta última no puede en ningún caso pretender tener el magisterio, puede por lo menos presentar sus peticiones y hacer saber sus necesidades. Eso es todo lo que he querido hacer hoy, al pedir que la verdad de la fe sea enseñada en su plenitud y que el magisterio de la teología recupere toda su autoridad.

Estaría alimentando las más ingenuas ilusiones, si creyera enunciar en este momento opiniones populares. No lo son entre los incrédulos que me acusarán (ya lo han hecho) de querer reencender las hogueras de la Inquisición y confiar el control de la ciencia al Santo Oficio. No lo son ni siquiera entre ciertos católicos que, conscientes de que tales ideas provocan tales respuestas, no juzgan conveniente, en interés de la misma religión, exponerse a ello. Para responder no es necesario, sin embargo,

reabrir el debate sobre lo que fueron la Inquisición y el caso Galileo: sea lo que fuere que haya sucedido en otros tiempos, la doctrina oficial y constante de la Iglesia es que la ciencia es libre en su propio campo. Nadie pretende que la filosofía o la física puedan o deban deducirse de la teología: Santo Tomás enseña incluso expresamente lo contrario, contra algunos de sus contemporáneos que hacían de lo que hoy llamamos ciencia positiva un caso particular de la Revelación. Pedir que las ciencias y la filosofía se regulen por la teología, es primero que todo pedirles que estén dispuestas a reconocer sus propios límites, que se contenten con ser una ciencia o una filosofía, sin pretender transformarse, como lo hacen continuamente, en una teología. Es, también, pedirles que tomen en consideración ciertas verdades enseñadas por la Iglesia en lo tocante al origen y al fin de la naturaleza y del hombre, no siempre para que las transformen en otras tantas verdades científicas y las enseñen como tales (puesto que puede tratarse de objetos de pura fe), sino para evitar en sus investigaciones divagaciones sin objeto, que son a la postre más perjudiciales a la ciencia misma de lo que pueden serlo a la Revelación. Cuanto mayor es la autoridad de la fe, tanto más han de usar de prudencia y de sabiduría los que están calificados para hablar en su nombre antes de pronunciarse; pero cuanto más exigentes y rigurosas se hacen las disciplinas científicas en materia de pruebas, tanto más escrúpulo deben tener también en no poner en un mismo plano todo lo que enseñan: el hecho observado, la hipótesis controlada por la experiencia y la teoría que, sustraída a todo control experimental propiamente dicho, será reemplazada mañana por otra, aunque hoy por hoy se la pretenda imponer como un dogma. Una visita al cementerio de las doctrinas científicas inconciliables con la Revelación nos haría pasar de'ante de muchas tumbas. Solamente durante nuestra propia vida, ¿en nombre de cuántas doctrinas aba ıdo-

nadas después por sus propios autores se nos ha conminado a abandonar la enseñanza de la Iglesia? ¿Cuántos pasos en falso habrían evitado los historiadores y los científicos, si hubieran escuchado la voz de la Iglesia, cuando les advertía que estaban excediendo los límites de su competencia, es decir, los de la ciencia misma? Nosotros no les pedimos nada distinto: que renuncien a esas experiencias costosas y estériles; y, en este sentido, reconocer el primado de la teología es precisamente renunciar a ello.

Así pues, restaurar en su plenitud los valores teológicos, haciendo que desciendan al pensamiento del científico que calcula o que experimenta, a la razón del filósofo que medita, o a la inspiración del artista que crea, es verdaderamente poner la inteligencia al servicio de Cristo Rey, porque es hacer que su reino venga, ayudando a la naturaleza a renacer bajo la acción fecundante de su gracia y en la luz de su verdad. Ese es el fin, ése es también el medio, y no hay otro, porque el único servicio que Dios nos pide es ayudarlo a salvar el mundo; pero sólo su palabra salva: para cooperar con El, escuchemos pues, primero, su palabra, repitámosla como la repite la Iglesia y no vacilemos en confesarla públicamente cuando sea necesario. No depende de nosotros que sea creída, pero podemos hacer mucho para que se la respete, y si ocurre que aquellos de entre nosotros que no se sonrojan del Evangelio fracasan en hacerse seguir, aquellos que se sonrojan pueden estar seguros de que ni siquiera se harán respetar.

Etica de los Estudios Superiores: *The Ethics of Higher Studies.* Harvard Alumni Bulletin, 30, 27 de octubre de 1927, págs. 127-130.

Historia de la Filosofía y educación filosófica: *History of Philosophy and Philosophical Education.* Aquinas Lecture, 1947. Milwaukee, Marquette University Press, 1948.

Sabiduría y amor: *Wisdom and Love in Saint Thomas Aquinas.* Aquinas Lecture, 1951. Milwaukee, Marquette University Press, 1951.

La inteligencia al servicio de Cristo Rey: *L'intelligence au service du Christ-Roi,* capítulo quinto, págs. 142-168 de *Christianisme et Philosophie*, París, Vrin, 1949.

FICHA BIO-BIBLIOGRAFICA DEL AUTOR

ETIENNE GILSON nació en París el 13 de junio de 1884. Se educó en Notre-Dame-des-Champs, haciendo sus estudios universitarios en La Sorbona (1895-1906). Recibió su *Doctorat-ès-Lettres* en 1913, con su tesis sobre *La libertad en Descartes y la teología.* En 1919 fue designado profesor de la Universidad de Estrasburgo. en 1921, profesor de Historia de la Filosofía en La Sorbona. En 1932 inaugura la primera cátedra de Historia de la Filosofía Medieval en el Colegio de Francia, cátedra que regentó hasta 1951. Cofundador del Instituto de Estudios Medievales de Toronto, ha sido su director desde 1929.

Es miembro de la Academia Francesa, donde fuera recibido en 1947. Miembro de la Real Academia de Holanda, de la Academia Británica, de la Academia Americana de Artes y Ciencias y de la Academia Pontificia de Santo Tomás de Aquino. Ha recibido multitud de títulos honorarios: *Doctor of Letters* de Oxford; *Doctor of Laws* de las universidades de Aberdeen, Harvard y Pennsylvania; *Doctor en Filosofía* de las universidades de Roma, Milán y Montreal.

Gran especialista en Filosofía Medieval, la obra de Gilson como filósofo, erudito y ensayista es considerable. De su fecundidad como escritor da fe el siguiente repertorio, donde no hemos incluido sino sus libros —sus artículos literarios o científicos son numerosísimos—, como una guía general de sus principales escritos.

1. *Index Scolastico-cartésien.* París, F. Alcan, 1912.
2. *La liberté chez Descartes et la théologie.* París, F. Alcan, 1913.
3. *Le Thomisme, Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin.* Estrasburgo, Vix, 1919. 6ª edición: París, Vrin, 1965.
4. *Etudes de philosophie médiévale.* Estrasburgo, Universidad de Estrasburgo, 1921.

5. *La philosophie au moyen age.* París, Payot, 1922. 2ª edición: París, Payot, 1944.
6. *La philosophie de saint Bonaventure.* París, Vrin, 1924. 2ª edición: París, Vrin, 1942.
7. *René Descartes, Discours de la méthode, Texte et commentaire.* París, Vrin, 1925.
8. *Saint Thomas d'Aquin.* París, Gabalda, 1925.
9. *Introduction à l'étude de saint Augustin.* París, Vrin, 1929.
10. *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien.* París, Vrin, 1930.
11. *L'Esprit de la philosophie médiévale.* París, Vrin, 1932.
12. *Les idées et les lettres.* París, Vrin, 1932.
13. *Pour un ordre catholique.* París, Desclée de Brouwer, 1934.
14. *La théologie mystique de saint Bernard.* París, Vrin, 1934.
15. *Le réalisme methodique.* París, Téqui, 1935.
16. *Christianisme et philosophie.* París, Vrin, 1936.
17. *The Unity of Philosophical Experience.* New York, Charles Scribner's Sons, 1937.
18. *Héloïse et Abélard.* París, Vrin, 1938.
19. *Reason and Revelation in the Middle Ages.* New York, Charles Scribner's Sons, 1938.
20. *Dante et la philosophie.* París, Vrin, 1939.
21. *Realisme thomiste et critique de la connaissance.* París, Vrin, 1939.
22. *God and Philosophy.* New Haven, Yale University Press, 1941.
23. *Philosophie et incarnation selon saint Augustin.* Montreal, Institut Albert le Grand, 1947.
24. *L'être et l'essence.* París, Vrin, 1948. 2ª edición (22 tiraje), 1972.
25. *History of Philosophy and Philosophical Education.* Milwaukee, Marquette University Press, 1948.
26. *Being and Some Philosophers.* Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1949.
27. *Saint Bernard, Textes choisis et présentés.* París, Plon, 1949.
28. *L'École des muses.* París, Vrin, 1951.
29. *Wisdom and Love in Saint Thomas Aquinas.* Milwaukee, Marquette University Press, 1951.
30. *Jean Duns Scot, Introduction à ses positions fondamentales.* París, Vrin, 1952.

31. *Les métamorphoses de la cité de Dieu.* Louvain, Publications Universitaires de Louvain, 1952.
32. *The Church Speaks to the Modern World, The Social Teachings of Pope Leo XIII.* New York, Doubleday & Company, 1954.
33. *History of Christian Philosophy in the Middle Ages.* New York, Random House, 1955.
34. *Painting and Reality.* New York. The Bollingen Foundation, 1957.
35. *Introduction à la philosophie chrétienne.* París, Vrin, 1960.
36. *Le philosophe et la théologie.* París, Fayard, 1960.
37. *Elements of Christian Philosophy.* New York, Doubleday & Company, 1960.
38. *Introduction aux arts du beau.* París, Vrin, 1963.
39. *The Spirit of Thomism.* New York, P. J. Kennedy & Sons, 1964.
40. *Matières et formes.* París, Vrin, 1964.
41. *Les Tribulations de Sophie.* París, Vrin, 1967.
42. *La société de masse et sa culture.* París, Vrin, 1967.
43. *Linguistique et philosophie.* París, Vrin, 1969.
44. *D'Aristote à Darwin... et retour.* París, Vrin, 1971.
45. *History of Philosophy.* (Etienne Gilson, General Editor). New York, Random House, 1962, 1966.

INDICE

Nota Editorial 5
Etica de los Estudios Superiores 7
Historia de la Filosofía y educación filosófica. 19
Sabiduría y amor 45
La inteligencia al servicio de Cristo Rey 75
Referencias 99
Ficha bio-bibliográfica del autor 101

ESTE LIBRO SE TERMINO DE IMPRIMIR EL DIA 22 DE MAYO DE MIL NOVECIENTOS SETENTA Y CUATRO EN LAS PRENSAS VENEZOLANAS DE EDITORIAL ARTE, EN LA CIUDAD DE CARACAS

—dice ETIENNE
nos ha dado
...) respondería: es
...clinable voluntad de saber.
intelectual absoluto por la ver-
...mple de espíritu, que —a imitación
...uestro— él ha sabido realizar con asom-
... vigor y fecundidad, nos habla GILSON en
... cuatro trabajos que componen este libro, tres
de los cuales ofrecemos aquí por vez primera en
castellano. La lectura y meditación de estos textos
abrirá nuevos horizontes a nuestra vida intelectual,
y quizás reconfortará nuestro espíritu al contacto
con su cálido amor a la sabiduría.